LA MORALE DE L'ÉGLISE ET LA MORALE NATURELLE


IMPRIMERIE J. CLAYE
RUE SAINT BENOIT 7
LABOR
PARIS

LA

MORALE DE L'ÉGLISE

ET LA

MORALE NATURELLE

ÉTUDES CRITIQUES

PAR

M.-L. BOUTTEVILLE

Homme ou chrétien...



PARIS

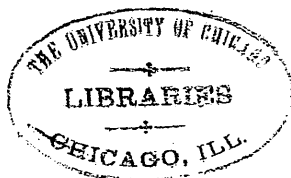
MICHEL LÉVY FRÈRES, LIBRAIRES ÉDITEURS

RUE VIVIENNE, 2 BIS, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15

A LA LIBRAIRIE NOUVELLE

—

1866


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

LA MORALE DE L'ÉGLISE ET LA MORALE NATURELLE

PROLOGUE.

Un fait connu de tous, et que par ce motif nous rappelons ici de préférence, va nous servir à poser notre thèse.

En l'an de grâce 1858, une famille juive de Bologne a été victime d'un attentat accompli au centre de la chrétienté par l'autorité ecclésiastique, en violation des droits et des sentiments les plus sacrés de la nature. Le scandale en a partout retenti, et partout il a provoqué dans tous les cœurs une douloureuse indignation.

Dans tous les cœurs : je me trompe. Quelques chrétiens, par là du moins dignes de ce nom, ont défendu et glorifié en cette circonstance les maximes et la conduite de l'Église. C'était pour eux, nous n'hésitons pas à le proclamer, un droit et un devoir.

On n'a pas oublié en quels termes et de quel style ils ont eux-mêmes raconté et apprécié le fait.

Leur orthodoxie, appuyée sur des bulles de papes et des canons de conciles, leur inspirait, on s'en souvient aussi, un pieux dédain pour toutes ces explosions de la conscience publique dont quelques écrivains se faisaient alors les organes : « C'était là, disait-on, beaucoup de bruit pour peu de chose : les journaux

révolutionnaires et antireligieux n'en parlaient assurément que pour y trouver un texte à leurs déclamations contre le saint-siége. De quoi s'agissait-il, après tout? D'un fait qui s'est produit plusieurs fois et se produit encore aujourd'hui tout simplement dans les pays catholiques, sans y exciter le moindre étonnement, la plus légère récrimination [1]. » — « Tel est l'usage à Rome, ajoutait-on, la sacrée congrégation chargée de ces sortes d'affaires, *che è sopra somiglianti bisogne,* a examiné soigneusement le cas dont il s'agit, elle a donné des ordres; ils ont été ponctuellement exécutés. La famille Mortara ne doit-elle pas s'estimer heureuse que l'on veuille bien se charger gratuitement de l'éducation d'un de ses enfants? N'en reste-t-il pas encore sept à la maison paternelle? En vérité, il est inconcevable que des catholiques puissent prendre un si grand intérêt à la postérité de Jacob, et qu'on fasse un pareil vacarme pour un bambin de sept ans, rejeton obscur d'une plante parasite, *germoglio oscuro di pianta parasita* [2]. »

La conscience publique s'exclamait d'horreur et de dégoût à ce langage, à ces doctrines : « Quoi! s'écriait-elle, parce qu'un enfant né dans la religion juive aurait été baptisé clandestinement à l'âge de six ans par une servante catholique, cet enfant n'appartiendrait plus à sa famille! il appartiendrait corps et âme à l'Église catholique, et les autorités de cette Église auraient eu le droit de l'enlever à son père pour le faire élever dans une religion qui n'est pas celle de sa famille! Quoi! les lois canoniques autoriseraient, prescriraient une pareille violation, un pareil renversement de la justice et de la morale universelles! elles auraient sacrifié les droits de l'autorité paternelle à ce zèle insensé qui foule aux pieds tous les sentiments du cœur humain! La loi civile, d'accord avec la loi naturelle, attribue au père un droit sacré qui est en même temps une obligation sacrée, le droit et l'obligation d'exercer la tutelle de ses enfants qui ne sont pas parvenus à l'âge de raison, de diriger leur éducation morale et religieuse, de penser, d'agir et de vouloir pour eux, et les lois canoniques le dépouilleraient de ce droit et de cette obligation sacrée pour en investir une servante! »

Il est à remarquer que ceux qui tenaient ce langage protes-

1. Voyez la lettre adressée de Rome, 18 septembre 1858, au *Journal de Bruxelles.* — 2. Voyez la *Civiltà cattolica,* journal de Rome, cité par M. l'abbé Delacouture, *le Droit canon et le Droit naturel dans l'affaire Mortara,* p. 53.

taient en même temps, comme chrétiens, de leur foi religieuse.

A ce titre, ils avaient tort. Ils avaient tort aussi, comme plus tard l'événement l'a montré, d'ajouter, à propos de l'instruction ouverte à Rome sur cette affaire devant le tribunal du saint office : « Nous connaissons la sagesse, la modération et l'esprit éclairé du pape Pie IX; nous espérons que la décision de la justice romaine sera conforme aux principes de la justice et de la morale éternelles, au vœu si vif et si prononcé de la conscience publique. »

Il n'était pas permis à des chrétiens d'ignorer sur ce point les règles et maximes constantes de l'Église chrétienne; en particulier les prescriptions du IVe concile de Tolède, qui s'exprime en ces termes : « Relativement aux juifs, le saint concile ordonne qu'il ne soit désormais fait violence à aucun d'eux pour l'obliger à croire. Quant à ceux qui précédemment ont été forcés d'embrasser le christianisme..., comme il est constant qu'associés aux divins sacrements ils ont reçu la grâce du baptême, qu'ils ont été oints du saint chrême et sont devenus participants du corps et du sang du Seigneur, il faut qu'ils soient contraints de garder la foi qu'ils ont reçue même de force ou par nécessité, de peur que le nom du Seigneur ne soit blasphémé et que la foi qu'ils ont reçue ne passe pour vile et méprisable... De peur que les fils ou les filles des juifs ne soient enveloppés dans les erreurs de leurs parents, nous décrétons qu'ils soient séparés de la société d'iceux et envoyés ou dans des monastères, ou chez des chrétiens, hommes et femmes, craignant Dieu, afin que, dans leur commerce, ils apprennent le culte de la foi et que, par le progrès de leur instruction, ils profitent dans la foi et dans les mœurs[1]. »

1. *Decret.* I pars, dist. XLV, cap. v, *de Judæis,* seu CONCIL. TOLET., anno 633. *Can.* LVI. De Judæis autem præcipit sancta Synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferri. Qui autem jampridem ad Christianitatem coacti sunt venire..., quia jam constat eos sacramentis divinis sociatos baptismi gratiam suscepisse et chrismate unctos esse, et corporis et sanguinis Domini exstitisse participes, oportet ut fidem, quam etiam vi, vel necessitate, susceperunt, tenere cogantur, ne nomen Domini blasphemetur, et fides, quam susceperunt, vilis et contemptibilis habeatur. *Can.* LX. Judæorum filios, vel filias, ne parentum ultro involvantur erroribus, ab eorum consortio separari decernimus, deputatos aut monasteriis, aut christianis viris ac mulieribus Deum timentibus, ut sub eorum conversatione cultum fidei discant, atque in melius instituti tam in moribus quam in fide proficiant.

Des chrétiens auraient dû se rappeler aussi certaines histoires édifiantes, en parfait accord avec ces maximes et ces lois de l'Église, et par elles-mêmes capables de redresser au besoin une conscience égarée; l'histoire, par exemple, d'un ancien prévôt royal de Paris au XIVe siècle. « Hugues Aubriot, né en Bourgogne, de médiocre condition, mais fort riche, avait acquis la faveur du duc Philippe, puis celle du roi Charles V, qui lui confia la prévôté de Paris : il s'y distingua par une grande activité, par des travaux de fortifications qui complétèrent ceux d'Étienne Marcel, et par des travaux d'assainissement dont aucun magistrat ne lui avait donné l'exemple. Aubriot avait gagné la reconnaissance des bourgeois par ses services, la faveur des grands par ses libéralités; mais il s'attira la haine des clercs par le peu d'égards qu'il témoignait à leurs priviléges. Lors de l'émeute de novembre 1380, des enfants juifs ayant été baptisés de force, il les reprit et les rendit à leurs parents. Le clergé cria au sacrilége, et l'université cita l'auteur du méfait devant l'évêque de Paris et devant l'inquisiteur de la foi. Il eût été condamné au feu sans les vives instances des princes, qui firent commuer la peine capitale en celle de la pénitence perpétuelle, que le coupable subit dans les cachots du Châtelet. » (*Religieux de Saint-Denis,* l. XI, c. IV [1].)

Mieux et plus profondément initiés à l'esprit et aux enseignements de la morale de l'Église, les chrétiens orthodoxes, sans tenir compte des protestations *impies* et *blasphématoires* qui retentissaient autour d'eux, ne se lassaient pas de répéter « qu'un enfant baptisé doit être élevé dans la religion chrétienne, que l'Église ordonne qu'il en soit ainsi, et qu'elle ne peut en ordonner autrement, quelle que soit l'opposition provenant des plaintes et de la douleur des parents. »

En incriminant cette doctrine, exposée tout au long dans l'*Univers religieux,* on avait sans doute raison de dire : « L'*Univers* se prévaut de ce que la loi civile enlève un enfant à ses père et mère lorsque ceux-ci, par leurs mauvais traitements ou par leur indigne conduite, mettent sa vie ou sa moralité en danger. La vie religieuse de l'enfant étant plus précieuse encore, selon l'*Univers*, que sa vie morale ou sa vie physique, ce journal en conclut que pour sauver l'âme de l'enfant la loi ecclésiastique a

1. Cf. H. Martin, *Histoire de France,* 4e édit., t. V, p. 363.

bien le droit de faire ce que fait la loi civile en cas de péril pour sa vie terrestre. Si la logique de l'*Univers* est bonne, dépouillons donc demain tous les juifs de l'autorité qui leur appartient comme pères de famille, baptisons leurs enfants de force, sans attendre même que ces derniers soient en danger de mort. »

Mais ceux qui se plaçaient au point de vue chrétien avaient tort d'ajouter : « Nous maintenons que les autorités ecclésiastiques, en commettant un pareil acte, ont violé non-seulement la loi naturelle, la loi morale, dont l'*Univers* se soucie fort peu, mais la loi divine elle-même. »

Ils avaient tort aussi de s'étonner à la nouvelle que, sur les représentations de l'ambassadeur de France auprès du saint-siége, le pontife avait répondu de manière à faire comprendre qu'il « n'a pas le pouvoir d'intervenir et d'user de son autorité pour rendre le jeune Mortara à sa famille. »

Ce *Non possumus,* devenu célèbre, était parfaitement légitime dans la bouche du chef de l'Église: selon la judicieuse remarque du R. P. Dom Guéranger, abbé de Solesmes, il ne pouvait répondre autrement « sans ébranler tout l'édifice du christianisme, » et l'Église ne pouvait, sur ce point, donner satisfaction à l'esprit du temps « sans s'abdiquer elle-même[1]. »

Un double enseignement ressort du fait que nous venons de rappeler et des appréciations divergentes dont il a été l'objet. Il nous oblige d'abord à reconnaître que dans les sociétés modernes deux morales au moins se trouvent en présence : d'une part, la morale religieuse, celle de la raison divine; d'autre part, la morale philosophique ou universelle, celle de la raison humaine. Évidemment orthodoxes et *naturalistes* ne procèdent pas de la même loi; il y a là d'un côté des hommes, de l'autre des chrétiens. L'orthodoxie religieuse le constatait elle-même quand elle disait: « M. Paradol (du *Journal des Débats*) et un catholique ont un langage diamétralement opposé : l'un appelle *crime* ce que l'autre appelle *vertu;* celui-là nomme *lâcheté* ce que celui-ci appelle *courage,* et le premier ne voit qu'un *attentat odieux* là où le second reconnaît un *devoir véritable*[2]. » Ce fait témoigne en second lieu que, faute à cet égard d'une distinction parfaitement comprise et reconnue, les consciences, ne sachant plus discerner

1. Voyez l'*Univers* du 24 octobre. — 2. Lettre au *Journal de Bruxelles,* reproduite par l'*Univers religieux* du 27 octobre 1858.

ce qui est de Dieu, ce qui est de l'homme, et dépourvues par suite de boussole morale, sont livrées à toutes les aberrations de l'illogisme et de la contradiction. C'est aussi ce que constatait l'orthodoxie religieuse quand, par la voix du R. P. Dom Guéranger[1], et par celle du *Journal de Rome*[2], elle déplorait « qu'un grand nombre de chrétiens, ayant perdu le *véritable esprit de l'Église* à laquelle ils appartiennent, se montrent avant tout préoccupés, non du *droit souverain* du Christ sur tous ceux que le sacrement de la régénération a faits ses membres, mais de l'autorité de la famille naturelle sur ses enfants; non des droits de l'Église, mère commune, mais des *préjugés païens* de la société moderne; non du salut éternel d'un chrétien, mais des idées de liberté personnelle qui leur semblent une conquête à la conservation de laquelle on doit tout sacrifier, et qu'ils ne veulent considérer la vérité de la foi et de la pratique chrétiennes qu'à travers ces préjugés naturalistes. »

On peut, je crois, sans exagération, affirmer que cet état indécis des esprits et des mœurs est aujourd'hui général en Europe.

Or rien de plus funeste que ce compromis adultère entre les idées *naturalistes* et les idées chrétiennes, rien qui menace autant de détruire jusque dans leurs racines les vraies notions de toute science morale. De là, en particulier, ces habitudes d'hypocrisie et cette perversion des consciences dont l'histoire jusqu'ici n'avait pas encore offert d'exemple, et qu'un philosophe allemand, notre contemporain, a si nettement caractérisées, quand il a dit : « Aujourd'hui la *bonne société* est indifférente au bien comme au mal; elle s'accommode avant tout d'illusions et de mensonges conventionnels : c'est là le ton dominant, le ton normal de l'époque. L'hypocrisie est l'essence de cette société : hypocrisie notre politique, hypocrisie notre moralité, hypocrisie notre religion, hypocrisie notre science. Celui qui dit aujourd'hui la vérité est un impertinent, un mal-appris, par conséquent un homme immoral. La vérité, de notre temps, est de l'immoralité. Ce qui est moral, ce qui est reçu et applaudi, c'est une façon hypocrite de nier le christianisme tout en ayant l'air de l'affirmer; ce qui est immoral et décrié, c'est de nier le christianisme

1. Voyez l'*Univers* du 24 octobre 1858. — 2. Voyez l'*Univers* du 9 novembre 1858.

sincèrement, honnêtement, sans ambages ni détours. Permis à chacun de jouer capricieusement avec le christianisme, d'abandonner en réalité tel de ses dogmes fondamentaux, en laissant subsister tel autre en apparence, ce qui est en effet les ruiner tous en principe; ce qui est immoral, c'est de s'affranchir sérieusement du christianisme, et cela par une nécessité de conscience. Arrêtez-vous à moitié chemin; ce qui est immoral, c'est d'aller jusqu'au bout. On applaudit à la contradiction et au libertinage de l'esprit; ce qui est immoral, c'est la rigueur des conséquences. On approuve la *médiocrité*, parce qu'elle n'achève rien et ne va jamais au fond des choses; ce qui est immoral, c'est le *génie*, parce qu'il fait place nette et qu'il épuise son objet; bref il n'y a de moral que le mensonge, parce qu'il élude et dissimule le mal de la vérité, ou, ce qui revient au même aujourd'hui, la vérité du mal. Et non-seulement la vérité répugne de nos jours à la morale, elle répugne aussi à la science. La vérité est la limite où s'arrête la science. Comme la navigation du Rhin allemand est libre *jusques à la mer*, ainsi la science est libre *jusques à la vérité*. Au moment où la science est sur le point d'atteindre à la vérité et de s'identifier avec elle, elle cesse d'être science, elle devient un objet de police; la police est la borne qui s'interpose entre la science et la vérité... Absence d'idées arrêtées dans la tête, absence d'activité dans le cœur, absence de vérité et de dessein, en un mot point de caractère, voilà quelle est aujourd'hui la qualité indispensable d'un vrai savant, d'un savant recommandable, d'un savant dont ne se scandalise point notre époque. Mais qu'il se rencontre un savant d'un amour incorruptible de la vérité, d'un caractère résolu, qui par suite frappe juste et fort, qui mette à nu la racine du mal, qui provoque incessamment une crise salutaire, un dénoûment suprême... oh! alors, ce savant-là n'est plus un savant, c'est un Érostrate! Et vite à la potence, ou tout au moins au pilori! oui, au pilori seulement; car, suivant les maximes formelles du droit politique *chrétien* de notre temps, la mort par la potence est une mort impolitique, une mort *non chrétienne*, parce qu'elle est manifeste aux yeux de tous et qu'on ne saurait la nier; le pilori au contraire, cette mort civile par l'infamie, est une mort éminemment politique et chrétienne; car c'est une mort artificieuse, hypocrite; c'est la mort, mais une mort qui n'en a pas l'air. Sauver les apparences, je le répète,

c'est là le dernier mot, aujourd'hui, dans toute question un peu délicate [1]. »

Ces paroles, rapprochées des faits qui se passent chaque jour sous nos yeux, ne sont-elles pas d'une désolante vérité?

Il est possible, croyons-nous, il est aisé même d'expliquer le phénomène qu'elles constatent.

Depuis l'ère nouvelle, inaugurée dans l'histoire de l'humanité par la Révolution française, la société européenne a perdu ses anciennes bases. Entre un passé qu'elle a répudié tout entier et sans retour, mais dont les débris embarrassent encore sa marche, et un avenir que ses yeux, souvent obscurcis par la poussière des ruines amoncelées autour d'elle, ne peuvent encore clairement distinguer, elle hésite, elle tâtonne, elle s'inquiète et s'agite dans son doute, oscillant sans cesse de la liberté au despotisme, de l'Évangile à la déclaration des droits, de la philosophie à la foi, du droit humain au droit divin. Et cet état de trouble et d'incertitude, ces alternatives ou plutôt ce mélange incertain de lumière et de ténèbres, ce règne du chaos et de la confusion, et les défaillances et les contradictions qui l'accompagnent, dureront jusqu'au jour où cette société, pénétrant plus avant qu'elle n'a fait jusqu'ici dans l'intelligence et dans la logique des grands principes proclamés par la Révolution, en verra distinctement surgir les bases toutes nouvelles sur lesquelles elle devra désormais s'asseoir, pour s'y reposer enfin dans le bien-être, dans le calme et la paix que donnent la justice et la liberté, de tant de convulsions, de déchirements et de luttes.

Sans oublier que les destinées de l'humanité s'accomplissent par elle dans le temps, élément obligé des œuvres comme des pensées de l'homme, et tout en restant persuadé qu'entre le jour d'hier et celui de demain il y a le jour d'aujourd'hui, nous croyons cependant qu'il est possible de hâter le moment de la délivrance et d'accélérer l'instant où l'astre qui s'est levé, il y a quelque soixante-quinze ans, à l'horizon des peuples, achèvera de triompher des nuages qui l'obscurcissent encore, et, par sa lumière et sa chaleur, mettra fin du même coup à la période de transition que nous parcourons à cette heure à travers tant d'épreuves, de honte et de souffrances,

1. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, préface.

Rien n'y contribuerait davantage que l'épuration dans les esprits des notions et des principes de la morale. Nous aurons fait un grand pas dans la voie ouverte par 89, quand on ne pourra plus dire avec Emm. Kant : « Nous sommes cultivés à un haut point par l'art et la science; nous sommes civilisés, jusqu'à la surcharge, en toutes sortes d'agréments et de bienséances sociales; mais il s'en faut encore de beaucoup que nous devions nous tenir pour moralisés[1]. » Nous aurons fait un grand progrès, quand on ne pourra plus dire avec M. J. Oudot : « Plus nous vivons, plus nous observons, et plus nous nous sommes tristement convaincu que, de toutes les connaissances humaines, celle qui est restée dans l'état le plus voisin de la barbarie, c'est la connaissance du devoir[2]. »

C'est en vue d'aider à ce progrès que le présent livre a été composé.

Il n'y faut pas chercher les hautes spéculations d'une philosophie transcendantale. On n'y trouvera d'autre méthode en usage que celle du simple bon sens. Pour atteindre notre but, il nous a suffi de mettre en regard, dans leurs principes et dans leurs applications, les lois de la morale religieuse et celles de la morale philosophique ou universelle. Les conséquences ressortent d'elles-mêmes, palpables, évidentes.

Au reste, dans la conduite de ce parallèle, nous n'avançons qu'en nous appuyant à chaque pas, dans un sens comme dans l'autre, sur les autorités les plus respectables et les plus respectées. A cet égard, nous pourrions, suivant un illustre exemple, nous appliquer le mot de l'Évangile, *Verba, quæ ego loquor vobis, a me ipso non loquor :* « Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même. »

Un écrivain des plus honorables a tout récemment fait entendre ce sage avertissement : « De nos jours, il semble qu'un grand concours soit ouvert, où toutes les sectes philosophiques et religieuses sont appelées à se disputer l'empire des esprits. Du moins faut-il que le combat soit franc et loyal, et que le public, spectateur et juge de la lutte, prix lui-même du vainqueur, prononce et décide en pleine connaissance de cause...

1. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue de l'humanité* (1784), cité par E. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 62. — 2. J. Oudot, professeur du Code Napoléon à la Faculté de droit de Paris, etc., *Conscience et science du devoir*, etc., t. I, p. 6.

Que chacun dise son dernier mot. Point d'équivoques et de décevantes finesses. Vous n'êtes pas chrétien? déclarez-le nettement; c'est votre droit, votre devoir. Expliquez sans détour, et en termes intelligibles pour tous, ce que vous mettez à la place de la foi et des espérances chrétiennes. N'empruntez pas à ceux que vous attaquez la séduction de leur langage mystique, pour en couvrir des idées qui ne sont pas les leurs. Ne déguisez pas les vôtres pour les faire passer, à la faveur de ce masque, dans des esprits qui les repousseraient, si vous les leur présentiez à visage découvert[1]. »

Nous avons, dans l'application, devancé ces conseils, on verra avec quelle sincérité!

Nous sentons très-bien que d'autres pouvaient accomplir avec plus de talent, partant plus de succès, l'œuvre ici entreprise; mais nous sentons aussi que nul n'y aurait apporté une conscience animée de convictions plus ardentes, de plus droites intentions.

Que ce soit là notre titre de grâce auprès de nos amis et de nos adversaires.

1. S. de Sacy, Introduction au *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, etc., par Bossuet, p. XXIV-XXV.

PREMIÈRE ÉTUDE.

LE MAL.

Nullum contrarium sine contrario altero... Sic hercle, dum virtus hominibus per consilium naturæ gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt.

CHRYSIPPE, ap. Aul. Gell., VI, 1.

Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransivit, in quo omnes peccaverunt.

SAINT PAUL.

I. —Tous les êtres sont, par le fait même de leur existence, soumis à des lois, c'est-à-dire aux rapports qui dérivent pour chacun d'eux de sa nature propre et de la nature des autres êtres avec lesquels, de près ou de loin, il est mis en contact. Chez tous, ces lois se manifestent avec un caractère plus ou moins marqué, plus ou moins constant, de contrainte et de nécessité. Ce caractère, absolu et invariable dans le minéral, l'est déjà moins dans la plante, moins encore dans l'animal, beaucoup moins dans l'homme, qui, tout en restant assujetti par certains côtés de son être aux lois de la fatalité, s'élève par certains autres jusqu'à une loi de conscience et de liberté. C'est que l'homme, comme dit Cicéron, est le seul animal qui sente ce que c'est que l'ordre, la décence, la convenance dans les actions et dans les paroles[1].

Cette loi, qui oblige sans contraindre, est la loi morale. Au sens où nous l'entendons ici, elle suppose nécessairement dans celui auquel elle s'impose trois conditions : la science de sa des-

1. Cicero, *de Offic.*, I, 4. Unum hoc animal sentit, quid sit ordo; quid sit, quod deceat; in factis dictisque qui modus.

tinée ou de ses fins; la notion du bien et du mal; le pouvoir d'option ou libre arbitre. Selon que cette science est plus ou moins éclairée, cette notion plus ou moins distincte, ce pouvoir plus ou moins efficace, l'être moral, comme tel, grandit ou décroît.

La fin ou destinée d'un être résulte de sa nature ou constitution, de ses aptitudes, de ses besoins, de ses facultés, de ses puissances : c'est aussi par là, uniquement par là, qu'elle se manifeste.

Le bien est ce qui est conforme à la nature des êtres, en vertu de leur organisation particulière et de leurs lois propres; le mal, ce qui lui est contraire.

Le libre arbitre est la volonté efficiente d'opter entre le bien et le mal. Il est, de soi, évident qu'un être, eût-il d'ailleurs conscience de sa destinée, et sût-il parfaitement distinguer le bien du mal, si sa volonté était impuissante, si, pour la faire naître, pour l'exciter, ou seulement pour la fortifier et la rendre efficace, il était besoin d'une volonté ou d'une assistance étrangère, il est évident, disons-nous, qu'un tel être, nécessairement affranchi de toute obligation de conscience, comme de toute responsabilité, ne serait pas un être moral.

Voilà ce que conçoit, ce que proclame la raison humaine, quand, appliquant à la science des faits historiques et psychologiques recueillis par l'observation et l'expérience les règles de sa propre logique, la méthode du sens commun, elle s'interroge elle-même et n'interroge qu'elle seule.

Ce n'est pas ainsi que l'entend la raison divine, la raison de l'Église chrétienne.

Selon l'Église, la fin des créatures résulte d'un dessein préconçu du Créateur : celle de l'homme, en particulier, se rapporte à un but surnaturel et divin, c'est-à-dire placé en dehors et au-dessus de la nature humaine.

Selon l'Église, le bien est ce qui est conforme au dessein et à la volonté d'un législateur suprême et de ses lieutenants légitimes; le mal, ce qui leur est contraire.

Selon l'Église, l'homme, auquel elle prétend conserver néanmoins le caractère d'être moral, n'a pourtant de volonté efficiente que pour le mal, si tant est qu'il ait une volonté; il ne veut ni ne peut le bien efficacement sans un secours étranger, sans une assistance surnaturelle et divine.

II. — L'Église tranche ainsi, au lieu de les résoudre, une foule de questions que, dans ses loisirs, aime à se poser l'esprit humain, mais que la philosophie, j'entends la philosophie sérieuse et pratique, écarte, pour la plupart, comme oiseuses et comme insolubles.

Nous ne nous y arrêterons pas. Mais, avant d'examiner en elle-même, et dans ses rapports avec les simples données de la raison humaine, chacune des trois propositions affirmées par l'Église, constatons d'abord que, de quelque manière qu'on les interprète, et en dépit de toutes les subtilités de la théologie, elles soulèvent contre Dieu, surtout contre le Dieu conçu et enseigné par l'Église, une accusation formidable : elles mettent en cause sa toute-puissance et sa bonté, elles provoquent et laissent subsister dans toute sa force le célèbre argument d'Épicure, que nous a conservé, sans avoir réussi à le réfuter, un Père de l'Église : « Ou Dieu veut ôter le mal de ce monde, et ne le peut; ou il le peut, et ne le veut pas ; ou il ne le peut, ni ne le veut ; ou enfin il le veut, et le peut. S'il le veut, et ne le peut pas, c'est impuissance, ce qui est contraire à la nature de Dieu ; s'il le peut, et ne le veut pas, c'est méchanceté, et cela est non moins contraire à sa nature ; s'il ne le veut ni ne le peut, c'est à la fois méchanceté et impuissance ; s'il le veut et le peut (ce qui, seul de ces partis, convient à Dieu), d'où vient donc le mal sur la terre[1] ? »

Cicéron, dans la même pensée, fait dire à l'académicien Cotta s'adressant aux stoïciens : « Les dieux, selon vous, peuvent former, mouvoir, changer toutes choses. Vous enseignez que la matière, dont tout est composé et qui renferme tout, est susceptible de toutes les modifications et de toutes les formes; qu'il n'y a rien qu'elle ne puisse devenir ou cesser d'être en un instant, et que c'est la divine Providence qui la dirige, qui en dispose, qui partout en peut faire tout ce qu'il lui plaît. J'en conclus que cette Providence, ou ignore ce qu'elle peut, ou ne se soucie point des choses humaines, ou ne sait point discerner ce qui convient le mieux[2]. »

Ceci n'a trait qu'au mal physique. Quant au mal moral, Cicéron, toujours par la bouche de Cotta répondant aux stoïciens : « Vous allez, dit-il, répétant sans cesse : C'est la faute des hommes, ce n'est pas celle des dieux. Mais ne se moquerait-on pas

1. Ap. Lact., *de Ira Dei*, cap. XIII. — 2. Cicero, *de Nat. deor.*, III, 39.

d'un médecin ou d'un pilote, qui pourtant ne sont que de faibles mortels, s'ils accusaient de leur mauvais succès la violence de la maladie ou de la tempête? Qui vous eût appelés, leur dirait-on, s'il n'y avait eu péril? Or ce raisonnement est bien plus fort contre les dieux. C'est la faute de l'homme, dites-vous, s'il commet des crimes. Que ne lui donnait-on une raison qui ne fût capable ni de fautes ni de crimes? les dieux ont-ils donc pu tomber dans l'erreur? Quand nous laissons nos biens à nos enfants, c'est dans l'espoir qu'ils en feront un bon usage; nous pouvons y être trompés; mais comment un dieu a-t-il pu l'être?... Si la raison, quoique donnée à l'homme par un bon motif, sert pourtant à le rendre fourbe et méchant, c'est un don que les dieux auraient dû ne pas nous faire. On n'excuserait pas le médecin qui ordonnerait le vin à son malade, sachant que le malade le boira pur et aussitôt en mourra : votre Providence n'est pas moins blâmable d'avoir donné la raison à des hommes qu'elle savait devoir en abuser[1]. »

Ainsi s'est posée une question qui en réalité n'en est pas une : la question de l'origine du mal.

On sait tous les mythes plus ou moins ingénieux, plus ou moins puérils, inventés chez les anciens pour la résoudre : depuis la fable de Pandore et celle de Psyché, la légende de Prométhée, les deux tonneaux de Jupiter, l'Ahriman des Perses, le Typhon des Égyptiens, jusqu'au serpent de la *Genèse,* devenu le Satan des juifs et des chrétiens.

Toutes ces fables, toutes ces légendes sont l'expression mythique de deux systèmes imaginés pour expliquer la présence du mal en ce monde : le dualisme et l'acosmisme ou la doctrine de l'expiation. Tous deux, bien qu'également inadmissibles par la raison, ont été accueillis simultanément presque partout, tous deux à la fois se rencontrent à la racine de presque toutes les religions.

III.—Tous les peuples ont admis le dualisme, et il faut avouer que cette doctrine, qui n'est pas en définitive plus irrationnelle que celle de l'expiation, a du moins l'avantage d'être moins injurieuse à la Divinité.

Le mal, partout mêlé au bien, règne en rivalité avec lui sur la terre, et semble lui en disputer l'empire. Partout, à côté de la

1. Cicero, *de Nat. deor.*, III, 31.

bonté et de la vertu, à côté de la science et de toutes ses gloires, à côté de la beauté, de la santé, de la force et de la liberté, à côté de l'amour, de la joie et du plaisir, à côté de la jeunesse et de la vie, partout la malice et le crime, l'ignorance et toutes ses hontes, la laideur, la maladie, la faiblesse et la servitude, la haine, la tristesse et la douleur, la vieillesse et la mort, la barbarie à côté de la civilisation, la misère à côté de l'opulence, la disette et la famine à côté ou à la suite de la fertilité et de l'abondance; en un mot, tous les fléaux de la nature, dans tous ses règnes et dans tous ses modes, le mal sous tous les aspects imaginables, à côté de tous les biens enfantés, prodigués par cette même nature.

Si vous considérez ce spectacle avec les lunettes de l'optimisme, le côté prospère et radieux des objets vous apparaît seul, et vous vous écriez que ce monde est l'œuvre admirable d'un dieu aussi bon que puissant, *Optimus, Maximus*. Vous servez-vous, au contraire, des lunettes du pessimisme, le tableau change : vous ne voyez plus que laideur physique et morale, et en présence de toutes les misères, de toutes les souffrances qui passent sous vos yeux, et dont il vous faut subir votre part, vous êtes tenté de croire que ce monde a pour auteur quelque méchant génie, et vous vous indignez qu'on ait la dérisoire impudence de prétendre qu'un dieu l'a créé uniquement pour exercer sa bonté.

En vertu d'une faculté qui lui est propre, l'homme grandit jusqu'à l'absolu le bien et le mal ; le bien absolu, il l'appelle le bon dieu; le mal absolu, il l'appelle le diable ou Satan, le dieu méchant.

Ainsi s'est produite, dès la plus haute antiquité, la notion du dualisme, la théorie des deux principes.

Cette notion systématisée, et devenue une doctrine, s'était, comme on sait, nationalisée en Perse, sous le nom de Mazdéisme, religion des mages. Disciples de Zoroastre, les mages croyaient et enseignaient qu'il y a deux substances, absolument distinctes et opposées entre elles, l'esprit et la matière; l'un, principe du bien et de la lumière, sous le nom d'Ormuzd, l'autre, principe du mal et des ténèbres, sous le nom d'Ahriman. Ces deux principes étaient représentés comme se livrant entre eux, depuis le commencement des choses, un éternel combat. Obéissant néanmoins, peut-être sans en avoir conscience, à la conception

abstraite de l'unité, les mages ajoutaient que cette lutte ne serait pas éternelle, et qu'à la fin des temps Ormuzd anéantirait la puissance et les œuvres d'Ahriman.

Le dogme de l'unité divine caractérisait trop profondément la doctrine que Moïse avait sans doute substituée, chez les juifs, à la religion des Élohim, pour que le dualisme pût d'abord y trouver une place aussi considérable que dans les croyances religieuses des autres nations. Le dieu du Pentateuque nous apparaît en effet comme la cause unique, médiate ou immédiate, du bien et du mal. « C'est moi, dit-il lui-même, qui donne la vie et la mort; c'est moi qui frappe et qui guéris [1]. » Il tient encore le même langage dans Isaïe : « C'est moi qui ai formé la lumière, et qui ai créé les ténèbres; c'est moi qui fais la paix, et qui crée le mal [2]. »

Et ce n'est pas seulement le mal physique que les anciens livres sacrés des Hébreux attribuent à Jéhovah : ils font aussi, du moins dans certains cas, remonter jusqu'à lui, comme à son auteur, le mal moral. C'est lui qui tente les hommes pour les éprouver. Il incite au péché, il endurcit les cœurs, pour avoir occasion de punir ou de faire éclater sa puissance. « J'endurcirai, dit-il à Moïse, le cœur de Pharaon, et je signalerai ma puissance en Égypte par un grand nombre de prodiges et de merveilles. » Et plus loin, l'écrivain sacré ajoute : « Alors le cœur de Pharaon s'endurcit, et il n'écouta point Moïse et Aaron, selon que le Seigneur l'avait ordonné [3]. »

Voici ce qu'on lit au IIe livre des *Rois*, ch. XXIV : « Le courroux du Seigneur s'alluma de nouveau contre Israël, et il excita David à ordonner le dénombrement d'Israël et de Juda. » Or, cette mesure, qui se pratique aujourd'hui sans le moindre scrupule dans tout État bien policé, était alors, ce semble, un crime monstrueux. A peine David s'en fut-il rendu coupable, qu'il « sentit son cœur battre, et il dit au Seigneur : J'ai commis un grand péché dans cette action; mais je vous prie, Seigneur, de pardonner l'iniquité de votre serviteur, car j'ai agi très-follement. » Pour toute réponse à ce repentir, un nommé Gad, le prophète ou voyant de David, se présente à lui de la part du Seigneur, et lui dit : « Ou votre pays sera affligé de la famine pendant sept ans, ou vous fuirez, durant trois mois, devant vos ennemis, et ils

1. *Deutéron.*, XXXII, 39. — 2. Isaïe, XLV, 7. — 3. *Exode*, VII, 3, 13.

vous poursuivront, ou la peste sera dans vos États pendant trois jours. De ces trois fléaux, choisissez celui que vous voudrez, et voyez ce que vous voulez que je reporte à celui qui m'a envoyé. David répondit à Gad : Je me trouve dans une étrange perplexité ; mais il vaut mieux que je tombe entre les mains du Seigneur (car ses miséricordes sont grandes) que dans les mains des hommes. Le Seigneur envoya donc la peste dans Israël depuis le matin jusqu'au temps marqué ; et, de Dan à Bersabé, il mourut du peuple soixante-dix mille hommes. »

Ainsi se déploya cette miséricorde, à laquelle David s'était confié.

On peut comparer ce récit avec le récit tout semblable que présente le premier livre des *Paralipomènes*, ch. XXI. Seulement, ici, ce n'est plus le Seigneur, c'est Satan qui excite David à faire le dénombrement d'Israël. Mais, au temps où furent composés les *Paralipomènes*, les Juifs avaient subi la captivité de Babylone, et la variante, que nous signalons, n'est qu'un témoignage de plus de la révolution qui s'était dès lors opérée dans les croyances hébraïques, et dont nous parlerons bientôt.

Revenons au pur mosaïsme. Là, disons-nous, le mal est représenté comme procédant directement de Jéhovah. C'est lui qui suscite des ennemis à Salomon [1] ; c'est lui qui commande à Séméi de maudire David [2] ; il met un esprit de mensonge dans la bouche des prophètes [3] ; il envoie aux nations et à leurs chefs un esprit de vertige [4] ; il les séduit et les jette dans l'erreur [5] ; il trompe les prophètes [6] ; il livre les hommes à un sens réprouvé, pour qu'ils commettent des actions indignes de la raison ; qu'ils soient remplis de toutes sortes d'iniquité, de méchanceté, de fornication, d'avarice, de malignité, etc. [7] ; il aveugle les pécheurs, les endurcit, les rend sourds aux remontrances [8] : « Il est donc vrai, dit saint Paul à ce propos, que Dieu fait miséricorde à qui il lui plaît, et qu'il endurcit qui il lui plaît. » L'apôtre ajoute : « Vous me direz peut-être : Pourquoi, s'il en est ainsi, Dieu se plaint-il de celui qui pèche ? car qui est-ce qui résiste à sa volonté ? » A cette objection, si naturelle, si légitime, que saint Paul lui-même n'a pu se dispenser de la soulever, entendez sa ré-

1. III *Rois*, XI, 14, 23. — 2. II *Rois*, XVI, 10. — 3. III *Rois*, XXII, 22. — 4. Isaïe, XIX, 14. — 5. Isaïe, LXIII, 17 ; Jérémie, XX, 7. — 6. Ézéch., XIV, 9. — 7. *Rom.*, I, 28 et sq. — 8. *Exode*, IV, 21 ; *Rom.*, IX, 17 et sq.

ponse : « O homme, qui es-tu pour contester avec Dieu ? Un vase d'argile dit-il à celui qui l'a fait : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même masse d'argile un vase d'honneur et un vase d'ignominie ? »

Cette réponse témoigne seulement combien, dans la pensée du pharisien converti, était grande la conviction que Dieu est, en tous sens, la source première du mal comme du bien.

Le Christ, lui aussi, dans la prière qu'il enseigne à ses disciples, leur fait dire, en s'adressant à Dieu : « Ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du mal [1]. »

Toutefois, alors, et depuis longtemps, cette doctrine avait reçu chez les juifs une profonde atteinte, et le Christ et saint Paul eux-mêmes n'avaient pas échappé à la contradiction qui en résultait dans le système religieux des Hébreux.

Les Juifs, mis en contact avec la Perse, surtout au temps de leur captivité, avaient fait de nombreux emprunts aux idées mazdéennes. Diogène Laërce témoigne à ce sujet [2] que plusieurs déjà chez les anciens considéraient les juifs comme ayant reçu des mages leur doctrine. La critique moderne ne laisse à cet égard aucun doute. La Kabbale, mélange, d'origine persane, des théogonies de Zoroastre et de Moïse, en est la preuve irrécusable [3]. La Bible, depuis les *Chroniques* ou *Paralipomènes* jusqu'aux *Évangiles* et à l'*Apocalypse*, respire en maint endroit les idées et la religion de Zoroastre [4].

La fusion des doctrines mazdéennes avec les doctrines mosaïques était d'autant plus facile, que celles-ci présentaient avec celles-là de nombreuses analogies. Quand les Juifs reçurent des mages, avec la doctrine des bons et des mauvais anges, le dogme d'Ahriman et de sa chute, il fut aisé de transporter sur l'ange de la mort, sur Satan (comme l'appelle le livre de Job), une partie des fables zendes relatives à Ahriman, en même temps qu'on établit entre les anges, serviteurs de Jéhovah, la hiérarchie admise par Zoroastre entre les esprits de lumière, les Izeds, serviteurs d'Ormuzd.

Selon le Zend-Avesta, Ahriman règne dans l'enfer sur les méchants, et, pour augmenter le nombre de ses sujets, auxquels

1. Matth., VI, 13. — 2. *De Vita philosoph.*, Proœm. VI. — 3. Cf. Ad. Frank, *la Kabbale, ou philosophie religieuse des Hébreux.* — 4. Cf. *Encycl. moderne,* au mot DIABLE, art. de M. Alf. Maury.

il se plaît à infliger d'affreux supplices, il tente ici-bas les hommes et les excite au péché. Le châtiment, qu'il fait subir aux coupables, est celui auquel il a été lui-même originairement condamné. Dans sa révolte contre Ormuzd, après avoir avec les Dews ou mauvais anges combattu, pendant quatre-vingt-dix jours et quatre-vingt-dix nuits, contre les Izeds, il a été vaincu et, en punition de son orgueil, enchaîné pour trois mille ans avec ses serviteurs au fond de l'abîme. Mais sa révolte a eu pour conséquence l'introduction dans l'univers de tous les maux qui l'affligent; et ces maux ne cesseront qu'à la fin des choses, quand l'homme, après sa résurrection, sera rétabli dans sa félicité première.

Ce dogme de la chute des anges et les idées qui s'y rattachent étaient complétement étrangers au *Pentateuque*. Les anciens Hébreux n'avaient pas connu le diable comme auteur du mal. Le mal n'avait été pour eux qu'un effet des desseins arbitraires de Jéhovah, ou un châtiment d'ordinaire exercé sur les coupables par un ange du Seigneur. Mais, après la captivité, cet ange de la mort, Satan, pâle copie d'Ahriman, est devenu l'adversaire de Dieu[1]; et l'on raconta aussi de lui que, s'étant révolté avec plusieurs légions célestes contre l'Éternel, il avait été précipité avec elles dans les enfers. Ce dogme, emprunté au *Boun-Dehesch*, une fois admis, on s'efforça de le faire concorder avec les livres mosaïques. On voulut que le serpent tentateur, qui n'est autre, dans la *Genèse,* que l'animal lui-même, et nullement une métamorphose du diable, fût l'ange rebelle, qui, sous cette forme, avait séduit les premiers hommes; et l'assimilation parut d'autant plus naturelle, que chez les Perses le serpent, animal impur, était le symbole d'Ahriman, et que le mythe de la chute du premier homme était commun à l'une et à l'autre religion[2].

Ces opinions, du reste, ne se produisent nulle part dans la Biblé des Hébreux; elles ne se rencontrent que dans le Talmud et dans quelques autres recueils encore plus récents de commentaires ou traditions rabbiniques, presque toutes postérieures au second temple. Voltaire a donc pu dire avec vérité : « Quel lecteur sensé pourra observer sans étonnement que la religion chré-

1. I *Paralip.*, XXI; Zach., III. — 2. Cf. Fr. Creuzer, *Symbolik und Mythol.*, 2. Ausg. B. I, cap. III, §§ 7 et 8; *Encycl. mod.*, aux mots ANGE et DIABLE.

tienne est uniquement fondée sur cette chute des anges, dont il n'est pas dit un mot dans l'Ancien Testament? »

Les Juifs, dans la suite, transmirent aux chrétiens, qui les amalgamèrent avec celles de la démonologie de Platon et des platoniciens, fort en vogue au commencement de notre ère, toutes les croyances ayant cours parmi eux sur les démons, sur la chute de Satan et de ses anges.

Satan, le diable, le grand dragon, l'antique serpent, le père et le prince de ce monde, le dieu de ce siècle, tels sont, comme le témoigne le Nouveau Testament, les noms donnés déjà par le Christ, par les apôtres et les premiers chrétiens, au principe du mal. Il est représenté comme étant animé contre Dieu d'une haine incurable. Il est aussi l'ennemi des hommes, et c'est lui qui les porte au mal. « Le diable, votre ennemi, dit saint Pierre aux fidèles, tourne autour de vous comme un lion rugissant, cherchant qui il pourra dévorer [1]. »

Jesus-Christ et ses apôtres lui attribuent les grands crimes, l'incrédulité des Juifs en particulier, la trahison de Judas, l'aveuglement des gentils, les possessions, les obsessions, etc. Loin de combattre l'opinion des Juifs qui rapportaient aussi au démon les maladies extraordinaires et terribles, telles que l'épilepsie, la catalepsie, la frénésie, les convulsions des lunatiques, le Christ la confirme, en commandant aux démons de sortir du corps de ceux qu'ils possèdent, en leur permettant de s'emparer, par compensation, d'un troupeau de cochons, en conférant à ses disciples le pouvoir de les chasser, en attribuant à ces esprits infernaux des discours et des actes considérés comme n'appartenant pas à l'humaine nature. « Si cette persuasion des Juifs avait été une erreur, ajoute naïvement un théologien, qui pourtant ne vise pas à la naïveté, Jésus-Christ, sagesse éternelle, envoyé pour instruire les hommes, n'aurait pas voulu les y entretenir; il aurait cherché plutôt à les détromper [2]. »

Parfois même, à certaines paroles du Christ déplorant de ne pouvoir sauver les hommes qu'il voudrait arracher au mal, il semble qu'une volonté ennemie lutte de puissance avec la volonté du Dieu. C'est ainsi par exemple qu'il s'écrie : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants

1. I Petr., v, 8. — 2. Bergier, *Dict. de Théologie,* au mot DÉMON.

comme l'oiseau rassemble sa couvée sous ses ailes; et tu ne l'as pas voulu[1]. »

Or, dans l'incrédulité des Juifs, le Christ, ainsi que nous le rappelions tout à l'heure, reconnaissait l'œuvre de Satan.

Il est vrai que, chez les Pères orthodoxes de la primitive Église, le principe du mal et des ténèbres est généralement conçu et représenté, non, d'après un dualisme absolu, comme un être essentiellement mauvais, mais, ainsi que l'exigeait le dogme de l'unité divine, comme un ange créé bon, et que son orgueil a fait choir. Toutefois, il faut avouer qu'un pouvoir extraordinaire est dès lors attribué à cet ennemi de Dieu : c'est lui qui s'oppose à l'établissement et aux progrès du royaume de lumière, de l'Église chrétienne; c'est lui qui excite contre elle les persécutions et les hérésies. C'est de lui que procède d'ailleurs tout le monde païen : culte, mythologie, philosophie. C'est à lui que plusieurs, Tertullien [2] par exemple et Origène[3], imputent aussi, outre le mal moral, la plupart des maux physiques, les mauvaises récoltes, la stérilité, la disette, la peste, l'épizootie, etc.

Il est curieux d'entendre un autre Père de l'Église, Lactance, racontant l'origine et la chute de Satan, s'exprimer en ces termes : « Ce monde, que Dieu se préparait à créer, devait être nécessairement composé d'éléments contraires; car on ne comprend pas la lumière sans les ténèbres, le bien sans le mal. Tous deux, bien qu'opposés entre eux, sont si inséparablement unis ensemble, qu'on ne peut supprimer l'un, sans faire en même temps disparaître l'autre. Mais comme il était indigne de Dieu qu'il produisît lui-même le mal, il fit avant tout deux sources ou principes des choses contraires entre elles, je veux dire ces deux esprits, l'un bon, l'autre mauvais, dont le premier est comme la main droite, le second comme la main gauche de Dieu, afin que les contraires fussent en leur puissance. Dans sa prudence et sa sagacité, avant de commencer ce monde, il produisit d'abord un esprit semblable à lui (le verbe ou logos), qui serait doué des qualités de Dieu son père. Ensuite, il en fit un autre, dans lequel ne persista pas le caractère de sa divine origine. Il se laissa infecter du poison de l'envie, il abandonna le bien pour le mal, et de son propre gré, car il avait reçu de Dieu le libre arbitre, il prit un nom contraire à celui qu'il avait

1. Luc, XIII, 34. — 2. *Apolog.*, c. XXII. — 3. *Contra Cels.*, VIII, 31 et sq.

d'abord reçu. J'en conclus que l'envie est la source de tous les maux [1]. »

Il est aisé de reconnaître ici un germe d'arianisme et de manichéisme.

Plus tard, saint Augustin nomme Satan le père et le docteur du mensonge, l'ennemi de notre race, l'inventeur de la mort, le précepteur de l'orgueil, la racine de la méchanceté, la source des crimes, le principe de tous les vices, l'instigateur des honteuses voluptés.

Dans l'intervalle s'était produite la doctrine de Manès.

Déjà au deuxième siècle un chrétien, déserteur de la secte des montanistes, ce qui lui valut peut-être avant tout autre motif la réprobation de Tertullien, Hermogène, pour expliquer l'origine du mal, avait dit : Dieu a tiré le monde, ou de lui-même, ou de rien, ou de quelque chose. Mais il n'a pu tirer le monde de lui-même, car il est indivisible : il ne l'a non plus tiré de rien, car, étant le bien par excellence, il eût créé un monde parfaitement bon; reste donc, qu'il ait formé ce monde d'une matière déjà existante. Cette matière est conséquemment éternelle comme Dieu et indépendante de lui. Ces deux principes sont dès l'origine opposés l'un à l'autre, et c'est de l'opposition de la matière au principe ordonnateur que provient le mal dans le monde [2].

Cette opinion ne fut pas particulière à Hermogène. Elle était professée par toutes les sectes gnostiques, et aussi par Marcion

1. Lactance, *Instit. div.*, II, 8 : Fabricaturus Deus hunc mundum, qui constaret rebus inter se contrariis,... fecit ante omnia duos fontes rerum inter se adversantium, illos videlicet duos spiritus, rectum et pravum, quorum alter Deo est tanquam dextra, alter tanquam sinistra, ut in eorum essent potestate contraria illa... Quum esset Deus ad excogitandum prudentissimus, ad faciendum solertissimus, antequam ordiretur hoc opus mundi, quoniam pleni et consummati boni fons in ipso erat, sicut est semper, ut ab eo bonum tanquam rivus oriretur longeque proflueret, produxit similem sui spiritum, qui esset virtutibus dei patris præditus... Deinde fecit alterum, in quo indoles divinæ stirpis non permansit. Itaque suapte invidia tanquam veneno infectus est et ex bono ad malum transcendit, suoque arbitrio, quod a Deo illi liberum datum fuerat, contrarium sibi nomen adscivit. Unde apparet, cunctorum malorum fontem esse livorem.

Dans la théogonie zoroastrienne, Ormuzd et Ahriman ne sont pas non plus les vrais principes de l'univers. Avant eux et au-dessus d'eux est le temps sans limites, l'Être éternel, Zerwane-Akérène, qui les a tirés l'un et l'autre de son sein; et Ahriman a été d'abord, lui aussi, un esprit de lumière. —
2. Cf. Tertull., *adv. Hermog.*, c. II et III.

et ses nombreux disciples. Elle pouvait revendiquer une sainte autorité : « Ta main, dit en effet l'auteur de la *Sagesse* (XI, 18) s'adressant à Dieu, ta main toute-puissante a créé l'univers d'une matière informe, *ex materia invisa.* »

Parmi les docteurs de l'Église orthodoxe, quelques-uns, tels que le martyr saint Justin, saint Clément d'Alexandrie et Origène, avaient bien pu affirmer l'éternité de la matière ; mais, par une sorte d'inconséquence inexplicable, bien que la plupart, obéissant à une tendance platonique, reconnussent dans la matière le principe du mal, nul ne prétendit jamais qu'elle fût incréée et indépendante de Dieu. Ils s'arrêtaient à la création éternelle.

Au troisième siècle, Manès ou Mani, élevé d'abord dans la religion de Zoroastre, converti plus tard au christianisme, après avoir passé peut-être par le judaïsme, et probablement philosophe à la manière d'Aristobule et de Philon, se mit à enseigner une doctrine, mélange des religions orientales, du bouddhisme en particulier, avec certaines idées de Platon et les dogmes chrétiens. Ses sectateurs ne distinguaient pas entre Zoroastre, Bouddha et le Christ : tous trois, disaient-ils, étaient le même.

Manès lisait dans l'Évangile qu'un bon arbre ne peut produire des fruits mauvais, ni un mauvais arbre de bons fruits[1], et il en concluait la nécessité, pour expliquer les biens et les maux de ce monde, de reconnaître un bon et un mauvais principe. Comme il lisait aussi en plusieurs endroits de l'Écriture que Satan est le prince des ténèbres et l'ennemi de Dieu, il fit de Satan le principe malfaisant, principe coéternel avec Dieu, et indépendant de lui ; car, pensait-il, il répugne à la perfection de Dieu de créer un esprit qui devait être la cause de tant de maux, perdre le genre humain et s'emparer de l'empire du monde.

Les manichéens, désavoués par l'Église, furent pendant une longue suite de siècles, et sous différents noms, plusieurs fois en butte à de cruelles persécutions. L'impératrice Théodora, chargée, en 842, de la régence de l'empire d'Orient durant la minorité de son fils Michel, et tout animée du zèle de l'orthodoxie, en fit périr pour sa part, dans divers supplices, plus de cent mille.

1. Matth., VII, 18.

Et cependant on peut dire que tout le moyen âge a été, sous l'inspiration de l'Église, essentiellement manichéen. Le rôle attribué à Satan fut alors immense.

Sans entrer ici dans le détail du bizarre et monstrueux assemblage de croyances, dont la démonologie chrétienne avait à cette époque pénétré les esprits, rappelons seulement que les plus grands docteurs de l'Église, les saint Bernard, les saint Thomas, les saint Bonaventure, s'accordaient à reconnaître dans les démons « des esprits impurs, ennemis de Dieu et du genre humain, doués de raison, subtils dans leur malice, orgueilleux, avides de nuire et s'y appliquant sans trêve ni repos, ayant pouvoir de modifier nos sens, de souiller notre cœur, de troubler notre veille et de nous agiter par des songes durant la nuit, excitant d'ailleurs les maladies, les pestes, les tremblements de terre, les tempêtes, en un mot transportant partout l'enfer avec eux, et s'appliquant surtout à tendre des piéges aux hommes, pour leur faire partager avec eux une éternelle damnation [1]. »

Tous ces points fondamentaux de la foi chrétienne, consacrés par les Pères et les conciles, et toujours professés par l'Église, ne sont plus guère enseignés publiquement qu'aux enfants qui vont au catéchisme. Un concile aujourd'hui se ferait assurément quelque scrupule de déclarer, comme fit le concile général des évêques d'Occident, tenu à Francfort en 794, que si, lors de la moisson de 792, on avait trouvé presque partout les épis vides, ce qui avait occasionné une grande famine, « c'étaient les démons qui avaient dévoré le grain, parce que le peuple ne payait pas la dîme. »

Nous aurons du reste occasion de reconnaître et de signaler les traces nombreuses et ineffaçables que le dualisme, l'idée manichéenne, a imprimées aux doctrines morales du christianisme.

IV. — L'Église, cependant, ne pouvait s'arrêter à cette idée, pour y chercher définitivement l'explication de la présence du mal sur la terre. Enfermée dans l'hypothèse d'un Dieu unique, conçu à la fois comme créateur, comme bon et tout-puissant,

1. Cf. en particulier, outre les nombreux traités *de Inferno, de Diabolo*. saint Bonaventure, *Compend. theolog. veritatis*, lib. II, c. XXVI.

l'Église était fatalement conduite à faire prévaloir dans son système la doctrine de l'expiation.

Cette doctrine, le christianisme l'a perfectionnée; il l'a rendue beaucoup plus horrible, mais il ne l'a pas inventée. Il l'a empruntée, aussi bien que tous ses dogmes, toute sa morale et ses mystères, aux sanctuaires ou aux écoles philosophiques de l'antiquité.

« La chute de l'homme dégénéré, dit justement Voltaire, est le fondement de la théologie de presque toutes les anciennes nations. » Partout on a imaginé « une espèce d'âge d'or auquel les siècles de fer ont succédé[1]. »

Cette révolution a été considérée comme le résultat d'une faute primitive dont l'homme s'était rendu coupable, soit pendant son existence terrestre, soit dans une vie antérieure.

Platon, comme on sait, avait adopté cette dernière théorie. Il pouvait l'avoir reçue d'Empédocle et de Pythagore, qui l'avaient trouvée dans l'Inde[2]. Il pouvait aussi l'avoir rencontrée en Égypte, où la doctrine du péché originel et de la migration des âmes dirigeait vers la mort tous les soins et toutes les pensées du peuple.

Cette théorie, Orphée, plus anciennement, l'avait lui-même introduite en Grèce. C'est du moins ce que Platon donne à entendre, lorsqu'il fait dire à Socrate : « Quelques-uns prétendent que le corps (sôma) est le tombeau (sêma) de l'âme, comme si elle y était maintenant ensevelie... Les disciples d'Orphée rapportent ce nom à la peine que subit l'âme en expiation de ses fautes, et ils regardent l'enceinte corporelle comme une prison où l'âme est gardée (sôzétai). Le corps est donc, comme son nom l'indique, ce qui garde l'âme jusqu'à ce qu'elle ait acquitté sa dette[3]. »

Cicéron, en quelques endroits[4], semble incliner à la théorie de Platon.

Origène embrassa complétement cette théorie qu'avant lui avaient déjà professée, parmi les chrétiens, les hérésiarques

1. *Essai sur les mœurs*, Introduction. Œuvres, éd. Lequien, t. XV, p. 83. — 2. Sur la doctrine de la chute et de l'expiation chez les Indiens, cf. Creuzer, *Symbolik und Mythol.*, B. I, p. 627-637; chez les Perses, *ibid.*, p. 670-673; chez les Égyptiens, *ibid.*, liv. II, ch. Ier, § 13. Chez tous, l'orgueil est représenté comme le père du péché. — 3. Platon, *Cratyl.*, XVII. — 4. *Fragmenta philosophica*, éd. V. Leclerc, in-12, t. XXXV, p. 277, 281.

Basilide [1] et Bardesane [2], et probablement aussi le maître d'Origène, saint Clément d'Alexandrie [3].

Suivant Origène, le genre humain se compose d'esprits qui, déchus de leur nature angélique, engagés par leur faute dans des corps grossiers et soumis à de pénibles conditions d'existence, se succèdent depuis Adam dans ce misérable lieu qu'on nomme la terre : le récit de la Bible, l'histoire de l'Éden, si net et si précis qu'en soit le caractère, n'est qu'un mythe ; à moins d'avoir l'esprit entièrement obscurci par une sotte dévotion, on ne saurait prendre ce récit à la lettre et s'imaginer que le genre humain ait été effectivement jeté dans l'état où il est pour la faute puérile d'un seul homme. « Qui serait assez idiot, dit-il dans le *Periarchon,* pour se représenter Dieu à la manière d'un agriculteur, plantant un jardin dans le pays d'Éden, en Orient, et y plaçant un arbre de vie, arbre visible et tangible? » Cela dit, Origène en use, à l'égard de ce mythe, en toute liberté. Pour lui, le jardin de l'Éden n'est plus un lieu terrestre, c'est la région transsidérale ; les arbres qui l'ombragent, les fleuves qui l'arrosent, sont les vertus angéliques ; Adam et Ève représentent les esprits que Dieu y établit dès l'origine ; l'aventure du fruit défendu figure le refroidissement de ces esprits ; l'expulsion du paradis, c'est l'exil des âmes sur la terre ; enfin, les tuniques de peaux, dont Dieu revêt les coupables, sont les corps dans lesquels il emprisonne les âmes pour les punir. « Que peuvent signifier ces tuniques de peaux? » dit-il encore dans son commentaire sur la *Genèse.* « C'est assurément une stupidité bonne pour des vieilles femmes, une chose véritablement indigne de Dieu, que de s'imaginer le Tout-Puissant prenant, à la façon d'un corroyeur, des peaux d'animaux égorgés par lui ou morts de quelque autre manière, et les cousant ensuite pour leur donner la forme d'un vêtement. On peut donc dire, pour éviter de tomber en de telles absurdités, que ces tuniques sont des corps. »

Ainsi, d'après Origène, le mythe d'Adam serait l'histoire allégorique de chacun de nous. C'est pour nous être départis, dans les célestes demeures où nous sommes nés, de l'amour de Dieu, que nous sommes tombés sur cette terre, où, enchaînés

1. Clem. Alex., *Strom.,* l. IV, p. 600. — 2. *Dial. de recta fide,* in Opp. Orig., t. I, p. 834. — 3. Cf. Clém. Alex., *Strom.,* l. IV, p. 160; *Quis dives salvetur,* p. 954.

dans des corps, nous nous traînons de souffrance en souffrance, comme des prisonniers [1].

L'Église n'a pas consacré par son approbation cette théorie de la chute originelle, qui, transportant pour chacun de nous dans un monde supérieur la faute pour laquelle nous souffrons ici-bas, ne fait d'ailleurs, par rapport à l'origine du mal, que reculer la difficulté, sans davantage la résoudre.

On sait quelle est sur ce point la doctrine de l'Église. Elle se fonde, elle aussi, sur l'histoire d'Adam et d'Ève dans le paradis terrestre, mais autrement interprétée. Voici comment la raconte le premier livre de la Bible. Je traduis littéralement d'après l'hébreu :

« Or Dieu le Seigneur planta un jardin dans Éden, vers le levant, et y plaça l'homme qu'il avait fait. Et Dieu le Seigneur fit croître de la terre toutes sortes d'arbres agréables à voir et bons à manger, et l'arbre de la vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal... Et Dieu le Seigneur prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Éden, pour qu'il le cultivât et le gardât. Et Dieu le Seigneur commanda à l'homme et dit : Tu peux manger de toutes les sortes d'arbres dans le jardin ; mais tu ne dois pas manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car, au jour où tu en mangerais, tu mourras de la mort. Et Dieu le Seigneur dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul, je veux lui faire une aide qui soit auprès de lui. Car, lorsque le Seigneur avait fait sortir de la terre toutes les espèces d'animaux dans la campagne, et toutes les espèces d'oiseaux sous le ciel, il les amena à l'homme, pour voir comment il les nommerait ; car, selon que l'homme nommerait toutes les espèces d'animaux vivants, ils devaient être appelés. Et l'homme à chaque bétail, et à chaque oiseau sous le ciel, et à chaque animal dans la campagne donna son nom, mais pour l'homme il ne fut trouvé aucune aide, qui fût auprès de lui. Alors Dieu le Seigneur fit tomber sur l'homme un profond sommeil, et il s'endormit. Et il prit une de ses côtes, et il referma la place avec de la chair. Et Dieu le Seigneur façonna une femme de la côte qu'il prit de l'homme, et la lui amena. L'homme dit alors : Voilà donc os de mes os, et chair de ma chair. On la nommera *hommesse*, parce qu'elle a été prise de l'homme. C'est pour cela qu'un homme

1. Voyez, dans l'*Encyclop. nouvelle*, l'art. ORIGÈNE, de Jean Reynaud.

quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils seront une seule chair. Et ils étaient tous deux nus, l'homme et sa femme, et ils n'avaient point de honte.

« Et le serpent était plus rusé que tous les animaux des champs que Dieu le Seigneur avait faits, et il dit à la femme : Quoi ! Dieu aurait-il dit : Vous ne devez pas manger de toutes les sortes d'arbres dans le jardin? La femme dit alors au serpent : Nous mangeons des fruits des arbres dans le jardin. Mais des fruits de l'arbre au milieu du jardin Dieu a dit : N'en mangez pas, n'y touchez pas même, que vous ne mouriez. Le serpent dit alors à la femme : Vous ne mourrez en rien de la mort, mais Dieu sait que, au jour où vous en mangez, vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme Dieu, et saurez ce qui est bien et mal. Et la femme considéra qu'il était bon de manger de l'arbre, agréable de le regarder, que c'était un arbre plaisant, puisqu'il rendait sage, et elle prit du fruit et mangea, et en donna aussi à son mari, et il mangea. Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent, et ils s'aperçurent qu'ils étaient nus, et entrelacèrent ensemble des feuilles de figuier, et se firent des ceintures. Et ils entendirent la voix de Dieu le Seigneur, qui se promenait dans le jardin, alors que le jour était devenu frais. Et Adam se cacha avec sa femme, devant la face de Dieu le Seigneur, parmi les arbres dans le jardin. Et Dieu le Seigneur appela Adam, et lui dit : Où es-tu? Et il dit : J'ai entendu ta voix dans le jardin, et j'ai eu peur, car je suis nu; c'est pourquoi je me suis caché. Et il dit : Qui t'a dit que tu es nu? N'as-tu pas mangé de l'arbre, dont je t'avais commandé de ne point manger? Adam dit alors : La femme, que tu m'as associée, m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé. Dieu le Seigneur dit alors à la femme : Pourquoi as-tu fait cela? La femme dit : Le serpent m'a trompée de façon que j'ai mangé. Dieu le Seigneur dit alors au serpent : Parce que tu as fait telle chose, maudit sois-tu avant tout bétail, et avant tous les animaux des champs. Tu marcheras sur ton ventre, et tu mangeras de la terre ta vie durant. Et je mettrai inimitié entre toi et la femme, et entre ta race et sa race; et cette race t'écrasera la tête, et tu la piqueras aux talons. Et il dit à la femme : Je te causerai beaucoup de douleurs, quand tu seras grosse; tu enfanteras des enfants avec douleurs, et ta volonté sera soumise à ton mari, et il sera ton maître. Et il dit à Adam : Parce que tu as écouté la voix de ta femme, et mangé de l'arbre, duquel je

t'avais commandé et dit : Tu n'en mangeras pas, maudite soit la terre[1] à cause de toi, tu t'y nourriras avec affliction ta vie durant. Elle te produira des épines et des chardons, et tu mangeras l'herbe des champs. Tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu reviennes à la terre, d'où tu es tiré ; car tu es terre, et tu reviendras à la terre.

« Et Adam nomma sa femme Heva, par ce motif qu'elle est la mère de tous les vivants. Et Dieu le Seigneur fit à Adam et à sa femme des habits de peaux, et les vêtit.

« Et Dieu le Seigneur dit : Voici qu'Adam est devenu comme l'un de nous, et sait ce qui est bien et mal. Maintenant donc, empêchons qu'il n'étende sa main, et ne cueille aussi de l'arbre de la vie, et qu'il n'en mange, et ne vive éternellement. Alors le Seigneur Dieu le fit sortir du jardin d'Éden, afin qu'il cultivât la terre, d'où il a été tiré. Et il chassa Adam, et il plaça devant le jardin d'Éden le Chérubin avec une épée tranchante nue, pour garder le chemin à l'arbre de la vie[2]. »

Tel est le récit mythique sur lequel s'est élevé le christianisme, et qui lui sert de fondement.

Selon les enseignements de l'Église, les premiers hommes, Adam et Ève, ont été créés de Dieu dans un état d'innocence et de perfection relative[3]. Ils étaient destinés à une félicité éternelle, et devaient, sans passer par la mort, être un jour transportés de la terre au ciel. Doués cependant de tous les dons du corps et de l'âme, ils vivaient, exempts de toute cupidité, de toute ignorance, de toute erreur, de toute infirmité, dans un état de justice parfaite et de parfaite innocence, jouissant à la fois de toute la plénitude de leur liberté et de tous les secours d'une grâce surnaturelle.

Bossuet lui-même[4] avoue que, dès lors, on a peine à comprendre par où le péché a pu pénétrer.

1. *Adamé*, אדמה, terra : *humus, ager;* et non pas *Aratz*, ארץ, terra : *orbis terrarum*. — 2. *Genèse*, II et III. Le mythe d'Ève, exclue du paradis terrestre pour avoir goûté du fruit défendu, rappelle celui de Proserpine, qui, pour avoir mangé quelques grains de grenade, est empêchée de reprendre sa place dans le séjour céleste. — 3. Les Pères de la primitive Église sont loin d'accorder au premier couple humain cette perfection dont l'Église l'a gratifié plus tard. Voyez en particulier S. Irénée, *adv. Hæres.*, l. IV, c. XXXVIII, §§ 1 et 3 ; S. Théophile, *ad Autol.*, l. II, p. 367 ; S. Clément d'Alex., *Strom.*, l. VI, p. 788. — 4. *Élévat. sur les mystères.* Œuvres, éd. de Versailles, t. VIII, p. 146.

Cependant l'homme ne se maintint pas dans ce bienheureux état. Le démon, sous la figure du serpent, vint tenter la première femme. Il lui persuada de goûter, malgré la défense divine, au fruit d'un arbre, on ne sait quel, appelé de la science du bien et du mal. Elle en offrit ensuite à son mari, et celui-ci, sans séduction aucune, en pleine connaissance de la gravité et des conséquences de l'action qu'il allait commettre, mordit à son tour au fruit défendu.

De là un débordement de misères.

La faute était grave en effet : dans le péché de nos premiers parents, selon l'Église et saint Augustin [1], se trouvent réunis tous les crimes.

Quelle a donc été, en réalité, la nature du péché originel?

La question a été posée au concile de Trente, qui s'est bien gardé de la résoudre.

Les Pères de l'Église n'ont pas tous observé cette prudente réserve.

Saint Augustin, renouvelant à ce propos une opinion anciennement exprimée déjà par le juif Philon, et plus tard par les manichéens, prétend que le péché originel a consisté dans l'union des sexes, ou plutôt dans le mouvement de concupiscence qui provoqua et accompagna le premier acte de l'amour conjugal.

Saint Clément d'Alexandrie n'était pas allé tout à fait jusque-là. Pour lui, le péché de nos premiers parents ne consiste pas précisément, comme pour les Encratites, dans la copulation voluptueuse : ce qu'il reproche à Adam, c'est d'avoir cédé trop tôt, trop jeune encore, à la convoitise que lui inspirait sa femme [2].

1. *Enchirid.*, XLV, n. 13. Et superbia est illic, quia homo in sua potius esse quam in Dei potestate dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit; et homicidium, quia se præcipitavit in mortem; et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanæ serpentina suasione corrupta est; et furtum, quia cibus prohibitus usurpatus est; et avaritia, quia plus quam illi sufficere debuit, appetivit; et si quid aliud in uno admisso diligenti consideratione inveniri potest. *Operis imperfecti cont. Julianum,* l. III, n. 56, 57. Tale ac tantum fuit illud peccatum, ut posset in hoc malum tunc ipsam mutare naturam, eamque ineffabilis apostasiæ merito facere cum stirpe damnandam... Apostasia primi hominis, in quo summa erat, et nullo impediebatur vitio libertas propriæ voluntatis, tam magnum peccatum fuit, ut ruina ejus natura humana esset tota collapsa: quod indicat humani generis tanta miseria, quæ a primis ploratibus vagientium usque ad exspirantium novissimos halitus omnibus nota est. — 2. Cf. Clem. Alex., *Cohort. ad gentes,* p. 86; *Strom.*, l. III, p. 554, 559.

Est-ce dans la même pensée que Tertullien [1] et saint Cyprien [2] ont attribué le péché à l'impatience?

Quoi qu'il en soit, Adam et Ève, devenus coupables, furent dès lors soumis à tous les genres d'infirmités et de maladies, et à la nécessité de la mort; sujets à l'ignorance et à la triple concupiscence, ce que saint Jean appelle concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie [3]; et, s'ils ne perdirent pas entièrement le libre arbitre, il se trouva du moins en eux considérablement affaibli. Ils furent en même temps dépouillés de la domination qui leur avait été donnée sur toutes les espèces d'animaux, et assujettis eux-mêmes à l'empire du démon. Toute voie leur fut fermée à la céleste béatitude, et ils méritèrent une damnation éternelle et d'éternels châtiments.

Ce n'est pas tout. Leur race tout entière a été enveloppée dans le même anathème et vouée avec eux à des misères, à des douleurs, à des supplices sans fin. Fils d'Adam, par cela seul nous naissons sujets à toutes sortes d'infirmités, à la mort, à l'ignorance, à la triple concupiscence, esclaves du péché et du diable, ennemis de Dieu, enfants de la colère et de la géhenne [4]; car tous nous étions contenus, tous nous avons péché dans Adam, et, mystère incompréhensible! nos âmes, qui d'ailleurs au moment de la génération sortent pures et immaculées des mains de Dieu, par le seul fait de leur union avec un corps vicié, contractent la souillure du péché commis, il y a six mille ans, dans le jardin d'Éden.

Ce n'est pas tout encore. « Quand Adam pécha, tout pécha en lui, tout subit la suite de son péché, et on pourrait même dire tout autour de lui, car il était le sommaire de toute la création, et la terre fut maudite à cause de lui [5]. » Les suites du premier péché se sont ainsi répandues sur la nature elle-même et l'ont infectée tout entière. Ainsi s'expliquent les infirmités et les souffrances auxquelles sont aussi sujets les autres animaux; le caractère moral de ruse ou de cruauté qui se manifeste dans un grand nombre d'espèces; et aussi les fléaux et les perturbations de tout genre qui se produisent au ciel et sur la terre : chaleur brûlante, froid glacial, troubles et inégalités dans les saisons, tem-

1. *De Patient.*, v. — 2. *De Bono patient.*, p. 218. — 3. I Joann., II, 16. — 4. Cf. S. Paul, *Rom.*, v, 12; VI, 17, 20, 23; VII, 14, 23, 24; *Éph.*, II, 3; *Coloss.*, I, 13. — 5. Aug. Nicolas, *Études philos. sur le christian.*, 7e édit., t. II, p. 77.

pêtes, volcans, inondations; en un mot, tous ces phénomènes terribles ou destructeurs, ignorés de l'homme avant son crime.

V. — Il ne faut pas croire cependant que cette doctrine se soit tout d'abord, et d'un seul jet, produite au sein de l'Église. Il n'est pas sans intérêt d'en étudier d'un peu près la formation et les développements.

Pour quiconque aborde sans prévention le récit de la *Genèse,* il est clair que le serpent qui vient tenter Ève n'est rien autre que l'animal de ce nom, obéissant, dans cette circonstance, à une malice qui lui est naturelle. Rien, absolument rien, dans ce récit, n'indique que la faute d'Adam et d'Ève ne leur soit pas toute personnelle, et qu'elle doive être imputée en aucune sorte à leur postérité. La malédiction prononcée contre le serpent n'a trait évidemment qu'aux habitudes de ce reptile, qui rampe en effet sur la terre, à l'opinion où l'on était généralement autrefois, où le vulgaire ignorant est encore, que cet animal mange de la terre pour s'en nourrir, et à l'usage où nous sommes nous-mêmes de l'écraser, quand nous le trouvons sur notre chemin, en lui frappant la tête du talon, pour éviter qu'il ne nous morde, ou, comme dit aussi le vulgaire, qu'il ne nous pique. D'ailleurs, aucune trace assurément, dans tout ceci, de la promesse d'un rédempteur faite à Adam et à sa race. Quant à la crainte manifestée par Dieu le Seigneur que l'homme après avoir touché à l'arbre de la science, n'étende aussi sa main vers l'arbre de vie, et qu'en ayant mangé il ne vive éternellement, ceux qui dans l'expression de cette crainte ont voulu voir le langage de l'ironie, outre qu'ils ont attribué à Dieu un sentiment horrible qui ne pourrait convenir qu'au diable, n'ont sûrement pas compris la sérieuse et charmante naïveté du récit biblique. Est-ce que l'antiquité, aussi bien que le moyen âge, ne présente pas fréquemment, dans ses mythes et ses légendes, des traits offrant avec la crainte très-réelle exprimée ici par Jéhovah une parfaite analogie?

L'interprétation que nous venons d'indiquer est si claire, si simple, si naturelle, que pendant longtemps les Juifs eux-mêmes n'en ont point imaginé d'autre. La preuve en est que dans tous leurs livres sacrés, où la doctrine du péché originel, si les Juifs l'avaient connue et embrassée, se montrerait, pour ainsi parler, à chaque ligne, il ne se rencontre pas un seul passage, un seul, qu'on puisse avec quelque apparence de raison

interpréter dans le sens de cette doctrine. Prétendre qu'elle se révèle en quelques endroits de la bible hébraïque, allégués pour ce motif par l'Église [1], c'est recourir, en désespoir de cause, à des autorités qui ne méritent pas même d'être discutées.

Il y a plus. Nulle part, dans les Évangiles, il n'est fait mention de la chute originelle du genre humain, le Christ n'en dit pas un mot, et il serait aisé de montrer, par l'autorité même de ses paroles, que ce dogme était loin de sa pensée.

Saint Paul, aujourd'hui reconnu pour le véritable fondateur du christianisme, est le premier qui ait fait entendre cette parole, qu'on croirait empruntée à Zoroastre : « Comme, par un seul homme, le péché est entré dans ce monde, et, par le péché, la mort : de même aussi la mort a passé dans tous les hommes par le motif (ἐφ' ᾧ) que tous ont péché [2]. »

Par une interprétation fautive, et dont l'inexactitude ressemble beaucoup à de la mauvaise foi, — car le texte grec, dont s'écarte un peu la Vulgate, est lui-même parfaitement clair, — on a défiguré la pensée de saint Paul en lui faisant dire : « Ainsi la mort est passée dans tous les hommes *par ce seul homme en qui tous ont péché* [3]. »

Toutefois, même à l'aide de cette interprétation, on ne saurait empêcher que l'expression du dogme, qu'on a prétendu appuyer sur l'autorité de saint Paul, ne soit encore ici fort obscure et n'offre tout au moins matière à discussion.

Aussi ce dogme, dans les termes où il est admis aujourd'hui, est-il resté étranger, pendant trois ou quatre cents ans, aux Pères de l'Église chrétienne.

Interrogeons d'abord sur ce point les Pères de l'Église grecque.

Le martyr saint Justin constate, il est vrai, en termes formels, parmi les hommes, une inclination générale au péché ;

1. Voici l'indication de ces quelques passages : Job, XIV, 4 ; XV, 14 ; *Psalm.* L, 7 ; *Genes.*, VIII, 21 ; *Ecclesiastic.*, XVII, 30. La plupart s'interpréteraient mieux dans le sens du dualisme. — 2. *Rom.*, V, 12 et sqq. Cf. I *Cor.*, XV, 21 ; *Rom.*, III, 9, 23. Le Zend-Avesta dit aussi que « la mort est entrée dans le monde par le péché du premier homme. » Cf. Fr. Creuzer, *Symbolik und Mythol.*, B. I, p. 707. — 3. Traduction de Lemaistre de Sacy. Saint Augustin, peu versé dans la langue grecque, et par suite habitué à lire la Bible dans une traduction latine, est tombé, lui aussi, dans cette erreur. Cf. A. Neander, *Gesch. der christl. Relig. und Kirche*, t. II, 3e part., p. 1273.

mais il l'attribue avant tout aux influences d'une mauvaise éducation, non à une corruption originelle de la nature humaine. Il admet bien que la désobéissance d'Adam a eu pour résultat d'assujettir notre race à la mort et à la séduction du serpent; il reconnaît que c'est pour nous affranchir de cette sujétion que le Christ est né et qu'il a été crucifié; mais il n'a aucune idée ni de la transmission, ni de l'imputation de la faute de nos premiers parents à leur postérité. Loin de là : il enseigne expressément que la culpabilité de chacun de nous résulte uniquement de nos fautes personnelles, et que l'homme a toute liberté de faire le bien ou le mal [1].

Athénagoras [2], Tatien [3], saint Théophile d'Antioche [4] s'expriment dans le même sens.

Saint Irénée parle en plusieurs endroits du péché d'Adam et de ses suites. On a cru entrevoir chez lui une notion de la chute originelle qui se rapprocherait davantage du dogme aujourd'hui, et depuis longtemps, en vigueur dans l'Église. Mais, en y regardant de plus près, en comparant entre eux les divers passages où ce Père a traité la question, il est aisé de reconnaître que, par la blessure du serpent, par la perte que nous avons subie dans Adam, il n'entend parler que de la privation de l'immortalité qui nous a été ravie par la désobéissance de nos premiers pères, et que l'obéissance du Christ nous a rendue. Il ajoute, il est vrai, que le démon, ayant réussi à égarer le premier couple humain, a conquis sur nous, par cela même, une plus grande puissance de séduction; mais il n'en attribue pas moins à tous les hommes une parfaite capacité de faire le bien. Quant à la doctrine de la transmission du péché par voie de génération, les écrits de saint Irénée n'en offrent aucune trace [5].

Saint Clément d'Alexandrie, comme tous les Pères et docteurs de la même école, se distingue par l'importance qu'il met à relever la liberté de l'homme. Il définit le péché un délit tout personnel et volontaire [6]. Aussi se refuse-t-il expressément et avec énergie à admettre un péché qui serait imputable à l'enfant [7]. Il n'accepte pas, en preuve de cette sorte de péché, les passages de

1. Cf. *Dial. cum Tryph.*, c. LXXXVIII, XCIII, XCV; *Apol.* I, §§ 43, 61; *Apol.* II, § 14. — 2. *Legat. pro christ.*, XXXI. — 3. *Orat. ad Græc.*, c. VII. — 4. *Ad Aut.*, II, 27. — 5. Cf. Iren., *adv. Hæres*, l. IV, c. II; l. IV, c. XXXVII, §§ 2, 6, 7; l. V, c. I, § 3; c. XVI; c. XIX, § 1; c. XXI, §§ 1, 3. — 6. Clem. Alex., *Strom.*, l. II, p. 463; l. VII, p. 855. — 7. *Strom.*, l. III, 16, p. 556 et sqq.

l'Écriture allégués par certaines sectes gnostiques, celui du psaume L, v. 7, par exemple, et il enseigne que l'homme se trouve, par rapport au démon tentateur, dans la même position qu'Adam avant sa chute [1].

On a vu précédemment quelle était sur ce point la théorie d'Origène, théorie assurément bien éloignée du dogme consacré depuis par l'Église.

Plus tard, saint Grégoire de Nazianze reconnaît, il est vrai, que par suite du péché d'Adam l'âme humaine a subi un grand obscurcissement, et il considère, en particulier, comme une conséquence nécessaire de ce péché, l'égarement du sens religieux dans le culte des idoles; mais il est d'ailleurs fort éloigné d'admettre une entière perversion de la nature humaine et la perte du libre arbitre. Sur ce point il est, comme tous les autres Pères de l'Église grecque, bien plus près de Pélage que de saint Augustin [2].

Le père de l'orthodoxie, saint Athanase, attribue au péché originel la perte du paradis, la mort, la malédiction de la terre, les attaques du démon, les ardeurs de la concupiscence; mais il enseigne aussi en termes formels que l'homme peut toujours se tourner au bien comme au mal. En preuve de cette entière liberté, il affirme que plusieurs, même avant le Christ, sont restés purs de tout péché (Πολλοὶ γὰρ οὖν ἅγιοι γεγόνασι καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας), et il cite comme exemples le prophète Jérémie et saint Jean-Baptiste. Il assure enfin qu'Adam, bien que sorti immédiatement des mains de Dieu, n'a pour cela aucun privilége sur les autres hommes, descendus de lui, ou que, s'il en a quelqu'un, c'est simplement un privilége d'honneur, non de nature [3].

Saint Cyrille de Jérusalem enseigne également que, « entrés purs de péché dans ce monde, nous ne péchons que par l'usage de notre libre arbitre [4]. »

Saint Éphrem de Nisibe, saint Basile le Grand, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome et plusieurs autres encore professent tous la même doctrine.

Saint Grégoire de Nysse, en particulier, admet bien que tous

1. *Cohort.*, p. 7; *Pædag.*, I, 13, p. 158 et sqq. — 2. Greg. Nazianz., *Orat.*, XXXVIII, 12, p. 670; XLIV, 4, p. 837; XIV, 25, p. 275; XIX, 13, p. 372; *Carmen* IV, v. 98, et *alias.* — 3. Athan., *contra Gent.*, c. II. Cf. *contra Arian.*, Orat. III (IV), Op., t. I, p. 582, 583; *de Decret. conc. Nicæni*, Op., t. I, p. 215. — 4. Cyrill., *Catech.*, II, 1-3; IV, 19-21; XVI, 23.

les hommes, ayant la même nature qu'Adam, sont généralement enclins au péché; que tous ont sujet d'invoquer le pardon de Dieu; qu'il n'en est aucun, même parmi les meilleurs, qui soit exempt de faute; mais en même temps il déclare que les enfants n'ont aucunement besoin d'être purifiés, leur âme n'ayant contracté aucune souillure [1].

Nul, parmi les Pères et les docteurs de ces premiers siècles, ne s'est exprimé sur cette question avec plus de clarté et de précision que saint Jean Chrysostome. En commentant le passage de saint Paul (*Rom.* v, 12) : « Adam, dit-il, a péché, et il est mort : que, par suite, ses descendants soient aussi devenus mortels, il n'y a rien là d'absurde ou de déraisonnable. Mais prétendre que, par l'effet de sa désobéissance, un autre soit devenu pécheur, quelle logique est-ce là? Celui qui par lui-même n'a pas péché ne mérite assurément aucune punition. Qu'entend donc l'Apôtre sous le nom de pécheurs? A mon sens, des hommes coupables et condamnés à la mort [2]. »

Ailleurs, interprétant la parole de David (ps. L, v. 7) : « J'ai été conçu dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu dans le péché, » saint Jean Chrysostome s'exprime en ces termes : « David veut dire ici que le péché, qui a vaincu nos premiers parents, s'est ouvert une route à travers leur descendance. Nous apprenons par là, non pas que l'effet du péché soit physique, car, dans ce cas, nous ne serions assurément pas punissables, mais que la nature troublée par des passions incline au péché, ce dont toutefois, avec les efforts qu'il y faut, triomphe le libre arbitre [3]. »

Après de semblables témoignages, on ne saurait douter que, si les Pères de l'Église d'Orient attribuent au péché d'Adam la mort et la concupiscence, ils n'admettent du moins en aucune façon que, par suite de ce péché, les hommes soient devenus coupables aux yeux de Dieu, ni qu'il en soit résulté une corruption de nature, transmise, par voie de génération, à toute la postérité du premier homme.

Interrogeons à leur tour les Pères de l'Église latine.

Ici, les opinions, sur la question qui nous occupe, se mon-

1. Gregor. Nyss., *de Orat. dominica*, Orat.V, Op., t. I, p. 755, 756; *Orat. de infantibus qui præmature abripiuntur*. Op., t. III, p. 317 et sqq. — 2. *Hom. in Ep. ad Rom.*, XVI, p. 241. Cf. *in Ep. ad Hebr. hom.* XII, p. 805 D; *in Evang. Johan. hom.* XVII, p. 115 C; *in Ep. ad Cor. hom.* II, p. 514 D. — 3. Joann. Chrys., *in Psalm.* L *hom.* II. Op., t. III, p. 869 D.

trent longtemps incertaines et vacillantes. Cependant, nous les voyons incliner peu à peu, et toujours davantage, vers la doctrine qui fut plus tard celle de saint Augustin, et qu'en définitive l'Église a adoptée.

C'est dans Tertullien que nous rencontrons les premiers germes, germes encore obscurs, de cette doctrine. Il enseigne en effet qu'il y a procréation des âmes par les âmes, et que, dans l'acte de la génération, l'âme des pères se transmet substantiellement aux fils avec tous ses vices et ses crimes [1] : opinion qui séduisit d'abord aussi saint Augustin [2], mais que l'Église a condamnée. Il considère, en conséquence, comme entaché de péché tout enfant nouveau-né, du moins parmi les païens [3]. C'est le vice d'origine, *vitium originis,* il prononce le mot. Il regarde au contraire comme purifiés tout d'abord, et sanctifiés, les enfants qui naissent de parents chrétiens, en vertu même de cette origine privilégiée et de l'enseignement qu'ils reçoivent [4]. C'est par ce motif sans doute qu'il est opposé au baptême des enfants. Arguant de leur pureté native : « Qu'a besoin, dit-il, cet âge innocent de recourir à la rémission des péchés [5] ? » Il maintient d'ailleurs expressément dans l'homme la liberté de volonté [6].

Le disciple de Tertullien, saint Cyprien, reconnaît, lui aussi, une tache originelle, qu'il appelle *contagio mortis antiquæ,* et, par ce motif, il se prononce pour le baptême des enfants : toutefois, c'est uniquement pour que l'enfant soit purifié, non d'un péché qui lui soit *propre,* mais d'un péché *étranger* qui s'attache à lui. Comme Tertullien, il sauvegarde le libre arbitre [7].

Deux autres Pères de l'Église d'Occident, Arnobe et son disciple Lactance, s'écartent à leur tour, sur ce point, des idées dont nous venons d'observer quelques traces dans Tertullien et saint Cyprien. Arnobe, il est vrai, affirme une corruption générale des hommes [8], et l'on trouve chez lui un passage qui semble favoriser beaucoup la doctrine du péché originel : « Nous

1. Cf. en particulier le traité de Tertullien *de Anima*, c. XXV, XL, XLI. — 2. August., *Ep.* CLXVI, *ad Hieron.* Op., t. II, p. 583 et sqq. V. aussi *Essai sur la formation du dogme catholique*, t. II, p. 205, 206. — 3. Adeo nulla ferme nativitas munda est utique ethnicorum. — 4. Tam ex seminis prærogativa, quam ex institutionis disciplina. — 5. *De Baptismo*, c. XVIII. Quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum? — 6. Voyez en partic. *contra Marc.* l. II, c. VI, VII. — 7. Cyprian., *Ep.* LIX; *Ep.* XIV; *de Gratia Dei ad Donatum*, c. II. — 8. *Adv. Gentes*, l. II, p. 76, 77.

sommes, dit-il, par le vice d'une faiblesse innée, enclins à des défaillances et à des appétits désordonnés [1]. » Mais il suffit de se reporter aux idées particulières à ce Père, pour bien entendre le sens de cette proposition. Dans sa pensée en effet, les âmes n'ont pas été créées par le Dieu suprême, mais par un génie inférieur [2]. En conséquence cette faiblesse innée, qu'il affirme, ne procède pas du péché d'Adam, mais bien de l'imperfection originelle, dont l'âme est atteinte par le fait même et dans le principe de sa création.

Lactance, tout en considérant la mort comme une suite de la chute originelle, n'a pas la moindre idée qu'Adam, par son péché, ait transmis à ses descendants une corruption héréditaire. Selon lui, le péché provient de l'imperfection de notre nature, ou, comme il s'exprime ailleurs en termes plus précis, la chair est l'origine du mal, la chair qu'il représente, presque à la façon des manichéens, comme absolument opposée au bien [3]. De là, entre le corps et l'âme, une lutte qui se décide par l'intervention du libre arbitre.

Voici venir enfin saint Hilaire de Poitiers et saint Ambroise de Milan. Avec eux, la doctrine de l'expiation commence à se dessiner dans le sens que devait plus tard consacrer l'autorité de l'Église. Tous deux enseignent que l'homme, par le seul fait de la naissance, est déjà infecté de péché, et saint Ambroise en particulier, dont saint Augustin devait si souvent invoquer sur ce point l'autorité et le témoignage, applique expressément au péché originel le passage du psaume L [4]. Tous deux, néanmoins,

1. *Adv. Gent.*, l. I, p. 15. Proni ad culpas et ad libidinis varios appetitus vitio sumus infirmitatis ingenitæ. Il convient peut-être de rappeler ici qu'Arnobe était à peine chrétien, et qu'il n'avait pas même encore été reçu au nombre des catéchumènes, quand il composa son *Traité contre les Gentils*. — 2. Arnob., *adv. Gent.*, l. II, p. 68 et sqq. — 3. Cf. Lact., *Inst. div.*, l. II, c. XII; l. VI, c. XIII; *de Ira Dei*, c. XV.—4. Hilar., *Tract. in Ps.* LVIII, p. 129; *in Ps.* CXVIII, litt. 22, 6, p. 366 et *alias*. Ambros., *Apol. David.*, c. XI: Antequam nascamur, maculamur contagio, et ante usuram lucis, originis ipsius excipimus injuriam; in iniquitate concipimur : non expressit (David), utrum parentum, an nostra. Et in delictis generat unumquemque mater sua; nec hic declaravit, utrum in delictis suis mater pariat, an jam sint et aliqua delicta nascentis. Sed vide, ne utrumque intelligendum sit. Nec conceptus iniquitatis exsors est, quoniam et parentes non carent lapsu. Et si nec unius diei infans sine peccato est, multo magis nec illi materni conceptus dies sine peccato sunt. Concipimur ergo in peccato parentum e in delictis eorum nascimur. Sed et ipse partus habet contagia sua, nec unum tantummodo habet ipsa

sont loin, bien loin encore, d'embrasser dans leurs affirmations toute la théorie de saint Augustin. Ni l'un ni l'autre, par exemple, n'impute au nouveau-né le péché d'Adam ; ni l'un ni l'autre n'exclut entièrement de l'œuvre de l'amélioration morale la liberté humaine [1]. En cela du moins, ils restaient fidèles aux doctrines professées avant eux par tous les Pères de l'Église et que saint Augustin lui-même défendit d'abord contre les manichéens [2].

VI. — Par tout ce qui précède, il est évident qu'au commencement du v[e] siècle rien n'était encore fixé, dans l'Église, sur les questions du péché originel et de la nécessité de la grâce.

A cette époque, deux moines, l'un breton, l'autre italien, Pélage et Célestius, fournirent enfin, par leur enseignement, l'occasion de les préciser, de les discuter et de les résoudre.

Voici, d'après saint Augustin [1], quels étaient les points principaux de leur doctrine :

1. Adam a été créé mortel : qu'il péchât ou non, il était destiné à mourir.

2. Le péché d'Adam n'a lésé que lui seul, non pas le genre humain.

3. Les enfants, en naissant, sont dans le même état qu'Adam avant sa prévarication.

4. Ce n'est ni par la mort ou la prévarication d'Adam que

natura contagium. Cf. *de Pœnit.*, I, 3 : Omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est, sicut habes lectum, dicente David : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis concepit me mater mea.*

1. Hilar., *Tract. in Ps.* CXVIII, litt. 15, p. 329. Cf. Wilh. Münscher, *Handb. der christ. Dogmengesch.*, t. IV, p. 152-155. — 2. August., *de Gen. contra Manich.*, II, 43 (c. XXIX) : Nos dicimus nulli naturæ nocere peccata nisi sua; nos dicimus nullum malum esse naturale, sed omnes naturas bonas esse. *De Lib. arb.*, III, 50 (c. XVII) : Aut enim et ipsa voluntas est et a radice ista voluntatis non receditur, aut non est voluntas, et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi. Non est, cui recte imputetur peccatum, nisi peccanti. Non est ergo, cui recte imputetur, nisi volenti... Quæcunque ista causa est voluntatis : si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur; si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte *fallit* incautum? Ergo caveat, ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt : quis enim peccat in eo, quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem; caveri igitur potest. Cf. *de Duab. animab. contra Manich.*, 12. Plus tard, dans ses *Retractations,* et aussi dans son traité *de la Nature et de la Grâce,* saint Augustin tiendra un tout autre langage. — 3. *De Gestis Pelagii,* c. XI.

meurt l'humanité, ni par la résurrection du Christ qu'elle ressuscite.

5. Les enfants, lors même qu'ils ne sont pas baptisés, ont la vie éternelle.

6. La loi est, aussi bien que l'Évangile, un moyen d'arriver à la béatitude.

7. Même avant la venue du Seigneur, il y a eu des hommes exempts de péché.

Plusieurs de ces propositions pouvaient assurément, comme nous avons vu, invoquer en leur faveur, dans les Pères mêmes de l'Église, surtout de l'Église d'Orient, les autorités les plus formelles et les plus respectables. Nous n'hésitons pourtant pas à reconnaître que, si la doctrine de Pélage eût alors prévalu, son triomphe eût ébranlé du faîte à la base et ruiné jusque dans ses fondements tout l'édifice du christianisme.

Or voilà ce que comprit admirablement celui dont l'Église, dans sa légitime reconnaissance, a fait le premier et le plus illustre des Pères d'Occident.

C'est en effet dans saint Augustin, après saint Paul le second fondateur de la religion chrétienne, que le pélagianisme, auquel, dans son ignorance des Pères grecs, il reprochait bien à tort d'être une doctrine nouvelle, a trouvé son adversaire le plus habile, le plus ardent, le plus infatigable.

Saint Augustin, qui conserva toujours un vieux levain de manichéisme, est, en réalité, le premier qui, s'attachant intimement au dogme dont il croyait, à tort ou à raison, trouver l'indication dans saint Paul, ait enfin exposé, jusque dans ses dernières conséquences, la théorie logique de ce dogme, et prononcé que tous, à l'origine, étant renfermés dans Adam, tous aussi ont péché en lui, et que le genre humain, se trouvant, par suite de ce péché héréditaire, corrompu dans sa nature, esclave de la mort et de la concupiscence, dépouillé de libre arbitre et incapable de se relever de sa chute par ses propres forces, n'est plus dès lors qu'une masse de perdition, destinée à assouvir la justice de Dieu par d'horribles et d'éternels supplices, si ce Dieu lui-même, par un prodige de sa miséricorde, n'invente quelque moyen de salut.

Cette doctrine, avec ses corollaires, approuvée et sanctionnée, au temps même de saint Augustin, par les conciles de Milève

et de Carthage (416, 417, 418), est, depuis lors, devenue celle de l'Église.

VII.—Qui oserait prétendre que toute cette théorie d'un péché d'origine offre à la raison une explication satisfaisante de la présence, sur cette terre, du mal physique et du mal moral, et qu'elle mette hors de cause la bonté, la justice et la toute-puissance de Dieu ?

Ce ne sont du moins ni Pascal ni même saint Augustin.

« Il est sans doute, » dit l'illustre et sincère auteur des *Pensées,* « qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très-injuste ; car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice » (comme s'il y avait deux justices !), « que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être? Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine[1]. »

Saint Augustin, lui aussi, comprenait qu'à travers cette doctrine son Dieu était toujours menacé. Il sentait même que, loin de le disculper comme auteur du mal, loin d'écarter l'accusation soulevée à cet égard contre lui, elle ne faisait qu'y ajouter une nouvelle force. Cette pensée le poursuit comme un remords, et son esprit s'agite dans tous les sens, pour trouver une issue à la terrible question qui se dresse à toute heure devant lui, et que lui-même a formulée en ces termes : « Comment, Dieu étant tout-puissant, peut-il y avoir tant de maux sur la terre, sans qu'il en soit l'auteur[2]? » Il ajoute : « Rien de plus obscur, rien de plus difficile à éclaircir que cette question. »

Origène avait dit aussi : « S'il est une question qui mérite nos recherches, et dont la solution soit très-difficile, c'est celle de l'origine du mal[3]. »

Il faut avouer que les Pères et docteurs de l'Église sont loin, bien loin d'y avoir apporté la lumière. Rien de plus embarrassé,

1. *Pensées de Pascal*, éd. Havet, p. 122. — 2. *Contra Faust.* — 3. *Contra Cels.*, l. IV.

de plus ténébreux, de moins concordant que toutes leurs élucubrations à ce sujet. Il faut les avoir lus pour comprendre tout ce que, sur un problème en l'air, l'esprit humain, égaré de sa voie propre et fourvoyé dans les voies divines, peut enfanter d'extravagances, d'hypothèses puériles et contradictoires. On s'en afflige pour l'honneur de notre espèce.

Rien de triste comme de voir en particulier une intelligence d'élite, de la vigueur et de la trempe de saint Augustin, recourir à toutes les petites subtilités, à toutes les vaines arguties, à toutes les monstrueuses contradictions dont il nous donne, à cette occasion, le lamentable spectacle.

Saint Augustin, en cent endroits, proclame, dans sa pleine et entière conviction, qu'il n'est rien, dans le monde, qui ne tire de Dieu son origine; que tout a sa cause en Dieu.

Mais quoi! le mal, comme un sphinx malicieux, apparaît dans l'œuvre divine, et vient poser à l'esprit humain la plus insoluble des énigmes.

Saint Augustin n'ose d'abord attribuer le mal à Dieu même. C'est dans l'homme, c'est dans un acte humain qu'il en cherche l'origine et qu'il croit la trouver. C'est au premier homme, cédant aux suggestions de la première femme, séduite elle-même par le démon, qu'il impute et la perversion de toute volonté humaine, désormais en état permanent de rébellion contre la volonté divine, et la perturbation générale de l'ordre de l'univers, entré aussi tout entier, dit-il, par le seul fait de la désobéissance d'Adam, en révolte contre Dieu.

Mais, en affirmant cette double révolte de l'homme et de la nature, saint Augustin semble oublier combien de fois il a lui-même proclamé que rien ne peut se produire dans le monde indépendamment de la volonté du maître, et que cette volonté s'accomplit nécessairement dans les choses mêmes qui, en apparence, y sont le plus contraires [1].

Où trouver une contradiction plus palpable?

Combien d'ailleurs est monstrueuse cette conception de saint Augustin!

L'homme a péché, dites-vous, séduit par le démon. Mais ce démon lui-même, pourquoi l'avoir créé? Pourquoi avoir

1. August., *de Prædest. sanct.*, 33 : Ut hinc etiam, quod faciunt contra voluntatem Dei, non impleatur nisi voluntas Dei.

tiré du néant des anges qui devaient, tôt après, se révolter contre leur auteur et semer partout le mal dans le monde? Pourquoi, tout au moins, au moment de leur révolte, ne pas les avoir anéantis? Pourquoi, en les reléguant dans les enfers, leur avoir concédé le pouvoir de transporter partout l'enfer avec eux, d'inciter les hommes au mal, et de déchaîner sur eux et sur toute la nature tous les plus terribles fléaux? Pourquoi ?...

Tes pourquoi, dit le dieu, ne finiraient jamais.

Je l'avoue. Mais le dieu aurait tort de le trouver mauvais. Sa conduite, en tout ceci, a été si étrange! En ma qualité d'intelligence raisonnable et libre, j'ai, ne lui en déplaise, quelque droit de m'en étonner et de lui en demander compte. Bossuet, dont l'autorité auprès de lui vaut peut-être plus que la mienne, a dit aussi quelque part : « Dieu lui-même a besoin d'avoir raison pour valider ses actes. »

Passons néanmoins.

L'homme a péché, il a mérité d'être puni. A toute force, j'y veux consentir. Mais pourquoi faire porter aux enfants d'Adam, et aux enfants de ses enfants, jusqu'à la dernière génération, la peine de son crime?...

Parmi les stoïciens, quelques-uns prétendaient aussi, et par là ils pensaient disculper la Providence, que les dieux punissent quelquefois dans les fils la faute de leur père : « O l'admirable équité des dieux! » s'écrie à ce propos Cicéron [1]. « Quelle cité souffrirait un législateur qui, pour la faute du père ou de l'aïeul, ferait condamner le fils ou le petit-fils? » Plutarque, dans son traité, *Pourquoi la justice divine diffère la punition des crimes,* rapporte ce mot de Bion : « Si Dieu punissoit les enfants des méchants, il seroit autant digne de mocquerie comme le médecin qui, pour la maladie du père ou grand'père, appliqueroit sa médecine au fils ou à l'arrière-fils [2]. »

La doctrine de saint Augustin, devenue celle de l'Église chrétienne, est pourtant sur ce point parfaitement explicite. Elle damne sans pitié, comme on sait, jusqu'aux enfants morts sans baptême.

1. *De Nat. deor.*, III, 38. — 2. Plutarch., *de Sera numinis vindicta,* XIX, traduction d'Amyot.

Cette rigidité du dogme fut encore exagérée, s'il est possible, par saint Fulgence [1], qui vouait au feu éternel non-seulement les enfants réellement venus au jour, et morts avant le baptême, mais encore les enfants mort-nés et venus avant terme, les fœtus au sein de leur mère. Le second Augustin de l'Église d'Occident, saint Anselme de Cantorbéry, ne se montre pas d'une orthodoxie moins sévère [2].

C'est là le point de doctrine logiquement d'ailleurs en parfaite harmonie avec l'ensemble du dogme chrétien, qui scandalisait si fort les disciples de Pélage : « Arrière! » disaient-ils à saint Augustin par la bouche de l'évêque Julien, « arrière avec ton Dieu! Ce n'est pas là le Dieu auquel ont cru les patriarches, les prophètes, les apôtres. Ce n'est pas là le Dieu que les créatures raisonnables reconnaissent pour leur juge, que l'Esprit-Saint représente comme un juste Dieu. Jamais pour un Dieu semblable aucun être raisonnable n'eût versé une goutte de sang, car il ne mérite pas tant d'amour, qu'on se charge pour lui du moindre fardeau. Si un tel être existait, il serait aisé de prouver que ce n'est point un Dieu [3]. »

Nulle part saint Augustin n'essaye même de faire à cette objection une réponse quelque peu satisfaisante.

Quelques-uns ont demandé si Dieu ne pouvait, après tout, faire grâce à Adam et, dans sa personne, au genre humain tout entier. — Non, répondent l'Église et saint Augustin : sa justice s'y opposait. — Il semble, à les entendre, que Dieu eût fait outrage à sa divinité et encouru je ne sais quel blâme, si, dans cette circonstance, il eût fait taire sa justice, puisque justice il y a, pour ne laisser parler que sa bonté.

Mais quoi! n'a-t-il exempté personne de la souillure originelle? — Si vraiment. Le Christ en est resté immaculé, et la Vierge sa mère aussi, comme l'a récemment décidé le pape Pie IX, malgré l'imposante autorité de saint Bernard de Clairvaux, d'Albert le Grand, de saint Bonaventure, de saint Thomas d'Aquin, et celle plus imposante encore peut-être de tous les Pères et docteurs des onze ou douze premiers siècles de l'Église.

Et, dès lors, ce qu'il a fait pour un, ce qu'il a fait pour deux, ne pouvait-il le faire pour tous?

1. *De Fide ad Petrum*, c. XXX. — 2. Cf. en particulier son traité *de Orig. pecc.*, c. III et c. XXV. — 3. August. *Op. imperf. contra Jul.*, l. I, c. XXVIII et sq.

Mystère! répond l'Église. Et par suite du mystère, et pour le compléter, il a fallu que les hommes, afin d'apaiser la justice, la colère, la vengeance de Dieu, ajoutassent à leur premier crime un crime nouveau et, ce semble, beaucoup plus grand, en se rendant coupables d'un déicide sur la personne même du fils de Dieu.

Passons encore.

Adam a péché et, dans lui, toute sa race. Mais tout le reste de la nature a-t-il aussi péché dans Adam? Pourquoi le mal s'y montre-t-il partout? Pourquoi les animaux, par exemple, offrent-ils, dans leur constitution morale, à des degrés divers, le même mélange de qualités bonnes ou mauvaises qui se remarque dans l'homme? Pourquoi les uns sont-ils farouches, insociables, rusés, ingrats, cruels et voraces jusqu'à détruire eux-mêmes leur progéniture, tandis que d'autres sont doux, bons, reconnaissants, tendrement attachés à leurs petits? Pourquoi souffrent-ils mutuellement de leurs défauts, de leurs vices, de leurs passions? Pourquoi, comme l'homme encore, sont-ils soumis aux maladies et à la douleur?

In dolore paries. Tu engendreras dans la douleur, dit Dieu à la femme prévaricatrice. « Eh! s'écrie Diderot, que lui ont fait les femelles des animaux, qui engendrent aussi dans la douleur? »

Un trait de la destinée faite par le Créateur à plusieurs de ces pauvres bêtes m'a particulièrement ému dans les récits d'Alexandre de Humboldt. Décrivant quelque part[1] les déserts de l'Amérique du sud : « Quand, dit-il, à la chaleur brûlante du jour a succédé la fraîcheur de la nuit, toujours égale au jour dans ces contrées, le moment du repos n'est pas encore venu pour les chevaux et les bœufs. Pendant leur sommeil, des chauves-souris monstrueuses leur sucent le sang comme des vampires, ou s'attachent à leur dos et y font des plaies purulentes, dans lesquelles viennent s'établir des mosquitos, des hippobosques et tout un essaim d'insectes armés d'aiguillons. Telle est la misérable vie que mènent les animaux dans la steppe, quand l'ardeur du soleil a tari l'eau sur la surface de la terre. »

Le père Malebranche[2], adoptant comme axiome cette pensée

1. *Tableaux de la nature*, t. I, p. 25. — 2. *Recherche de la vérité*, l. IV, ch. XI, ad fin.

de saint Augustin, que, sous un Dieu juste, nul être ne peut être malheureux qu'il ne l'ait mérité [1], et reconnaissant que les animaux sont innocents de tout péché, ne sait se tirer de la difficulté qu'en soutenant que, si les bêtes paraissent souffrir, ce n'est là qu'une apparence illusoire, les bêtes n'ayant ni âme ni sentiment. Mais qui oserait aujourd'hui, sur ce point, être de l'avis de Malebranche? Je comprends, pour ma part, que dans un certain ordre d'idées on ait dit : « Un ciron qui souffre anéantit la Providence. »

Pensez-vous d'ailleurs que le mal soit absent de cette foule de mondes qui pullulent dans les immensités de l'espace, et qu'on ne doive appliquer qu'à la terre cette parole de saint Paul : *Omnis creatura ingemiscit,* toute créature gémit?...

Est-ce aussi le péché d'Adam que vous en accusez?

Mais la science, dont vous n'aviez pas prévu les merveilleuses découvertes, ne constate-t-elle pas aujourd'hui qu'avant le péché que vous appelez originel, avant même la création de l'homme, le mal a paru, a régné sur la terre? Les cataclysmes, dont ce globe a été le théâtre, et qui, en eux-mêmes, quand on les considère au point de vue du Dieu conçu par la théologie chrétienne, sont déjà un désordre, ont d'ailleurs anéanti, au milieu des terreurs et des souffrances de la mort, des créations entières, qui avaient aussi connu la douleur. Plusieurs espèces d'animaux féroces ont existé dans les créations précédentes, et, sans même sortir de celle-ci, les bêtes carnassières, aujourd'hui vivantes sur notre globe, s'y montraient avant Adam, avant son péché : elles étaient douées des appétits et des besoins qui leur imposent la nécessité de dévorer leur proie; elles étaient pourvues, à cette intention, des armes qu'elles tiennent de la nature, c'est-à-dire de Dieu même. Le vautour, alors comme aujourd'hui, avait des serres aiguës et un bec fort et crochu pour saisir et déchirer la colombe; le tigre, l'élan de ses pieds rapides pour atteindre la gazelle, et des griffes et des dents pour la mettre en pièces...

En présence de ces faits, et toujours dans l'hypothèse du Dieu conçu par la théologie, ne devient-il pas évident, trop évident, hélas! que le mal est entré dans les desseins de ce Dieu; que

1. Sub justo Deo, quisquam nisi mereatur, miser esse non potest.

c'est lui, par conséquent, et non pas l'homme, qui l'a voulu, et qu'à ce titre au moins le mal est nécessaire?

Sous l'empire de cette évidence, quelques Pères et docteurs de l'Église ont été conduits à faire remonter jusqu'à Dieu, sans restriction aucune, l'origine du mal physique. « Nous croyons, dit Bergier, conformément à l'Écriture sainte et à la droite raison, que Dieu seul, principe du bien, est aussi l'auteur des maux[1]. »

Mais en même temps, et par une palpable inconséquence, ces mêmes docteurs affirment que « le mal moral, le péché, ne vient pas de Dieu, mais de l'homme; qu'il est l'abus libre et volontaire d'une faculté bonne et avantageuse[2]. »

Et si vous leur demandez pourquoi Dieu a donné à l'homme une faculté, bonne peut-être en elle-même, mais dont l'usage devait être si funeste, ils vous répondent : « Parce que sans la liberté l'homme ne saurait avoir le mérite de la vertu. »

Mais d'abord cette réponse, dans la bouche d'un docteur orthodoxe, n'a de valeur tout au plus que pour le premier homme, avant qu'il eût péché : l'Église en effet n'enseigne-t-elle pas que depuis lors nous sommes par nous-mêmes incapables d'aucune vertu, conséquemment d'aucun mérite? Dieu ne pouvait-il d'ailleurs, par le secours de sa grâce, et sans porter atteinte à la liberté du premier homme, le rendre impeccable, comme il a fait en faveur de Jésus de Nazareth et de sa mère, la vierge Marie? Quel théologien oserait répondre par la négative? Et puis n'entre-t-il pas quelque chose d'un peu puéril dans cette intention par vous attribuée à votre Dieu, de soumettre ainsi l'homme à certaines épreuves, pour avoir occasion de lui distribuer ensuite des châtiments ou des récompenses? Pourquoi, d'ailleurs, ce dieu exigerait-il de nous plus qu'il n'a été exigé de lui? Pourquoi est-il, lui, infiniment heureux, sans l'avoir mérité?

Il est tout aussi puéril, pour absoudre Dieu, de recourir à la distinction inventée d'abord par saint Clément d'Alexandrie, et depuis adoptée par la plupart des Pères et des théologiens : « Dieu, disent-ils, ne veut pas le mal, le péché; il le permet seulement. » Comme si, dans l'être divin et tout-puissant, permettre et vouloir n'était pas un acte identique!

1. *Dict. de Théol.*, au mot CAUSES FINALES. — 2. Bergier, *Dict. de Théol.*, au mot MANICHÉISME, VI, 1°.

Saint Augustin fait quelquefois preuve d'une plus saine logique, et, quand il proclame la nécessité du mal dans le plan de Dieu, il l'entend du mal moral comme du mal physique.

A l'exemple de quelques-uns des Pères qui l'avaient précédé, il emprunte alors en partie ses arguments et ses motifs aux philosophes de la Grèce et de Rome, aux stoïciens surtout, en modifiant, bien entendu, leurs doctrines, pour les approprier au dogme et au point de vue particulier du christianisme.

On sait que les anciens croyaient la matière éternelle, et qu'ils n'admettaient pas que rien pût être engendré de rien, même par un dieu :

Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam.

On conçoit dès lors que les philosophes anciens, absolvant Dieu de tout mal, aient cru pouvoir en chercher l'origine dans la matière.

Selon les stoïciens en particulier, la nature, c'est-à-dire Dieu, n'a fait que mettre en œuvre, aussi bien qu'il était possible, les matériaux inintelligents qui faisaient aussi partie de la nature. C'est là, disaient-ils, la source des maux physiques[1].

Quelques-uns d'entre eux comprenaient d'ailleurs, avec Chrysippe, que « le comble de l'absurdité est de croire qu'il puisse exister du bien, sans qu'il existe en même temps du mal. Le bien, disaient-ils, étant le contraire du mal, il est nécessaire qu'ils existent tous deux, opposés l'un à l'autre, et appuyés en quelque sorte sur leur mutuel contraste. Ainsi, comment aurions-nous l'idée de la justice, si nous n'avions celle de l'injustice ? Comment notre esprit concevrait-il le courage, s'il n'opposait au courage la lâcheté? la tempérance, s'il ne lui opposait l'intempérance? la prudence, s'il ne lui opposait l'imprudence?... Il est absurde de vouloir séparer le bien du mal, le bonheur du malheur, le plaisir de la souffrance. Ces choses vont nécessairement ensemble[2]. »

Euripide, plus anciennement, avait dit aussi que le bien ne va pas sans le mal, et que l'un et l'autre se combinent ensemble pour produire l'harmonie[3].

1. Cf. Cicero, *de Nat. deor.*, II, 34. — 2. Ap. Aulu-Gell., VI, 1. — 3. Ap. Plutarch., *de Tranquill. animi*, XV :

Οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά,
Ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις, ὥστ' ἔχειν καλῶς.

J.-J. Rousseau a dit aussi : « Le mal que nous voyons n'est pas un mal

Des Pères de l'Église chrétienne ont adopté ce point de vue. Ils ont affirmé, eux aussi, que le mal est un élément nécessaire de l'ordre et de la beauté. « Le monde, dit Lactance, est composé de choses en opposition et en lutte les unes avec les autres ; de lumière et de ténèbres, de vie et de mort. Cela s'entend du monde moral comme du monde physique ; car la vertu ne pourrait être discernée, s'il n'y avait pas le vice qui lui est opposé ; elle ne pourrait se perfectionner, si ses contraires ne servaient à l'exercer. Nous ne pouvons connaître la nature du bien que par le mal, et le mal que par le bien. Dieu, en conséquence, n'a pas exclu le mal, afin que la vertu fût possible[1]. »

Saint Augustin, à son tour, enseigne que les oppositions constituent la beauté du monde, et que, si Dieu a donné l'être à des créatures qu'il savait devoir pécher, c'est afin que, par leur contraste avec les créatures vertueuses, le monde fût orné « comme un beau poëme l'est par des antithèses[2]. » Le mal, dit-il, ne pouvait pas être absent du monde. Il contribue, ainsi que Dieu l'a voulu, au bien et à l'ordre[3]. La beauté du monde, qui comporte les délices du paradis, comporte également le feu éternel de l'enfer, bien qu'il ne soit destiné qu'aux damnés et à leur châtiment[4]. Afin que subsiste la justice, attribut nécessaire, éternel, de Dieu, et pour que l'on voie en quelques-uns ce que peut une miséricorde gratuite, et dans tous les autres une juste vengeance, il faut que le meilleur et le pire subsistent aussi dans le monde[5]. Aussi saint Augustin n'incline nullement à l'opinion que l'on voit dominer chez les Pères de l'Église d'Orient, et qui admet, comme l'admettait la doctrine des mages, que le mal doit un jour cesser et disparaître, au point que les portes du ciel se rouvriraient même pour Satan. Il n'accorde pas que le mal puisse être considéré comme un moyen, qui devient inutile et

absolu; et, loin de combattre directement le bien, il concourt avec lui à l'harmonie universelle. »

1. Lactant., *Inst. div.*, II, 8, 12; V, 7. Virtutem, aut cerni non posse, nisi habeat vitia contraria : aut non esse perfectam, nisi exerceatur adversis. Hanc enim Deus bonorum ac malorum voluit esse distantiam, ut qualitatem boni ex malo sciamus, item mali ex bono; nec alterius ratio sublato altero constare potest. Deus ergo non exclusit malum, ut ratio virtutis constare posset. — 2. August., *de Civit. Dei*, XI, 18; *de Ord.*, I, 18. — 3. *De Civit. Dei*, XIV, 27; XVII, 11; *Enchir.*, 3. — 4. *De civit. Dei*, XII, 4. — 5. *De Ord.*, I, 19; II, 22 et sq.; *de Civit. Dei*, XXI, 12. Ut in quibusdam demonstretur quid valeat misericors gratia; in ceteris, quid justa vindicta.

qu'on peut rejeter, quand une fois le but est atteint. Pour lui, il est certain que le diable et ses suppôts sont destinés à une damnation éternelle; il faut, dans sa pensée, qu'il y ait éternellement un royaume du mal comme un royaume du bien[1].

On voit encore ici à quel point fermentait, dans saint Augustin, le vieux levain du manichéisme.

Comment, d'ailleurs, concilier ce système avec celui qui proclame que, si l'ange rebelle et le premier homme ont péché, l'un dans le ciel, l'autre sur la terre, ç'a été par un acte de leur libre volonté?

Saint Augustin a parfois recours à une autre argumentation, il adopte un autre point de vue.

Platon, qui, lui aussi, dans sa théodicée, ne sauve la bonté de Dieu qu'aux dépens de sa puissance, tout en admettant que le mal moral est une conséquence de la liberté de l'homme[2], avait affirmé que le mal en général n'a rien de réel, qu'il n'est qu'apparent[3].

A la suite de Platon, et aussi de saint Athanase[4] et de saint Basile[5], saint Augustin, pour échapper à l'argument des manichéens, que Dieu, s'il est le créateur de cet univers, est aussi l'auteur et le créateur du mal, répond que le mal n'est pas une substance; il nie la réalité du mal physique et du mal moral; il n'y voit plus qu'une absence du bien, une négation, un néant[6].

Plusieurs théologiens ont adopté cette théorie, la seule, en effet, qui s'harmonise avec cette autre affirmation, aussi de saint Augustin, que *Rien que de bon ne peut venir de Dieu,* puisqu'il est l'être parfait. Ils ont prétendu, ils prétendent que le mal n'est en soi rien autre chose que la privation d'un plus grand bien, et sur cette proposition, qu'ils appellent un *principe évident,* ils ont essayé de construire la réfutation des objections élevées, comme ils disent, par les philosophes contre la Providence divine[7].

1. *De Civit. Dei,* XIX, 1; XXI, 24. — 2. Plato, *de Legibus,* X; *de Republ.,* X. — 3. Cf. le *Timée* et la *Républ.* — 4. *Contra Gentes,* I. — 5. Homilia: *Quod Deus non sit auctor peccati.* — 6. August., *de Civit. Dei,* XI, 9. Mali enim nulla natura est; sed amissio boni, mali nomen accepit. Voyez aussi c. XXII. La même pensée est exprimée quelque part dans les *Soliloques.* — 7. Cf. Bergier, *Dict. de Théol.,* aux mots BIEN ET MAL, MAL, MANICHÉENS, etc.

On ne peut opposer à cette étrange assertion qu'un démenti fondé sur la nature même des choses.

Non, il n'est pas vrai que le mal ne soit que la privation d'un plus grand bien. Le mal est l'opposé, le contraire du bien. Dans l'ordre physique, le mal, relativement au plaisir, n'est pas l'apathie, c'est la douleur ; dans l'ordre intellectuel, le mal, relativement à la vérité, n'est pas l'ignorance, c'est l'erreur; dans l'ordre moral, le mal, relativement à l'amour, n'est pas l'indifférence, c'est la haine.

Ainsi le mal existe, et la logique de saint Augustin, en quelque voie qu'elle se jette, aboutit toujours, en définitive, malgré qu'il en ait, à nous en montrer dans son Dieu la cause première. Il ne peut se le dissimuler à lui-même, et c'est pour cela, sans doute, qu'après tant d'efforts infructueux, à bout de forces et de raisons, il nous renvoie enfin aux décrets insondables du Très-Haut.

C'est aussi là que, sur cette question comme sur tant d'autres, les théologiens, tous sans exception, prennent leur refuge. « La conduite et les desseins de Dieu, disent-ils, sont impénétrables, et il n'en doit compte à personne... Les notions que nous tirons de la conduite et de la bonté des hommes ne sont pas applicables à la bonté et à la conduite de Dieu[1]. »

A la bonne heure! Mais pourquoi nous parlent-ils si souvent de leur Dieu comme d'un être dont ils ont approfondi la nature et les attributs; dont ils connaissent la conduite et les desseins, et aux conseils duquel, comme le Satan de Job, ils assistent, pour ainsi dire, chaque jour et à toute heure? Pourquoi, d'ailleurs, ont-ils commencé par nous dire, de ce ton superbe et triomphant qui leur est habituel, et comme s'ils allaient enfin, d'une main assurée, soulever le voile qui couvre à nos yeux la nature, et nous révéler à nous-mêmes, que la question de l'origine du mal a été de tout temps l'écueil de la raison humaine?

Ne sommes-nous pas en droit de leur répondre qu'elle a été, qu'elle est restée bien plus encore l'écueil de la raison divine?

VIII. — En effet, tandis que la raison divine, condamnée par essence à s'agiter sans fin dans le même cercle, oscille depuis des

1. Bergier, *Dict. de Théol.*, au mot Mal.

siècles, à propos de la question qui nous occupe, entre le dualisme ou manichéisme et la doctrine de l'expiation, et s'empêtre, d'un côté comme de l'autre, dans les lacs inextricables de la contradiction et du mystère, la raison humaine, obéissant à la loi du progrès, qui est sa loi, a marché.

Elle a marché, même depuis Voltaire, et, en partie, grâce à lui.

Et d'abord elle a reconnu que la question de l'origine du mal est en soi une question absurde. « Ce seul terme, *l'origine du mal*, est une pétition de principe; car il suppose un état antérieur à l'origine du mal, dans lequel le mal n'existait pas; et alors comment le bien, seul et absolu, aurait-il pu générer le mal? La cause potentielle, quelle qu'elle soit, qui, préexistant au mal, aurait généré le mal, aurait été déjà elle-même et nécessairement le mal. — Le mal est, donc il a toujours été; il entre comme élément nécessaire dans la constitution de l'ordre universel. Il n'a point d'origine[1]. »

En y regardant de près, la raison humaine conçoit aussi que la distinction du bien et du mal, parfaitement légitime au point de vue du relatif et du contingent, qui n'existent d'ailleurs que dans les formes, dans les modes, non dans la substance, cesse d'être vraie au point de vue du nécessaire, de l'absolu, de l'universel. Évidemment, pour le grand Tout, s'il a conscience de lui-même et s'il se distingue de ses parties, la mort, dans les individus, n'est pas plutôt un mal que la vie, ni la vie plutôt un bien que la mort : le bien et le mal, dans tous les ordres et à tous les degrés, s'absorbent pour lui, sans distinction, dans les lois nécessaires et éternelles du monde, qui sont les siennes.

Le sentiment de cette vérité semble déjà se révéler dans ces paroles de Platon : « O mon fils, le modérateur de toutes choses les a disposées pour la conservation et le bien de l'ensemble; agissantes ou passives, leurs moindres parties sont dans l'ordre... Et toi-même, faible mortel, ton être, imperceptible dans l'immensité, se rapporte et obéit au dessein général; mais tu ignores que rien n'est créé que pour l'harmonie, la perfection du tout, et que tu existes pour lui, et non lui pour toi. Un médecin, un habile artiste, dans tout ce qu'il fait, ne considère que l'ensemble, le bien absolu; il rapporte la partie au tout, et non le

1. Voyez Victor Considérant, *Débâcle de la politique*, p. 89.

tout à la partie; mais toi, tu murmures, parce que tu ne sais pas comment ce qui se passe autour de toi est ce qu'il y a de mieux dans l'intérêt du grand tout et dans le tien, en vertu des lois auxquelles toute créature est soumise[1]. »

Ainsi, le mal naît de la sujétion inévitable des lois particulières à l'individu, contingentes comme lui, aux lois nécessaires, éternelles, immuables de l'univers. En d'autres termes, les lois de la modalité, lois secondaires, sont soumises aux lois primordiales, essentielles, absolues, de la substance. A ce titre, le mal est marqué, comme ces dernières, d'un caractère de nécessité. Il est, pour tous les êtres finis et contingents qui, comme tels, ne sont après tout que des modes passagers de l'être, une condition d'existence.

Que conclure de ce fait par rapport à Dieu, dans l'hypothèse théologique? D'abord, que pour lui le mal n'existe pas, et que, par conséquent, il ne peut l'affecter en aucune sorte; et puis, que les idées conçues par cette science tout hypothétique qu'on appelle théodicée, touchant la bonté de Dieu, sa providence, sa justice, sa toute-puissance, sont complétement erronées.

Que conclure de ce même fait par rapport à nous et aux autres êtres contingents? Qu'il y a une loi des contraires, en dehors de laquelle il n'est possible de rien admettre, de rien concevoir, qui appartienne au monde des réalités.

Enfin, supposé qu'en présence du mal la raison humaine n'en pût trouver aucune explication satisfaisante, pourquoi voulez-vous qu'elle aille chercher la solution d'une difficulté dans une difficulté nouvelle et plus grande? Pourquoi voulez-vous qu'entre toutes les hypothèses inventées pour expliquer cette difficulté prétendue, elle choisisse précisément la plus extravagante?

Pascal a beau dire, en parlant du péché originel : « Sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. » Ainsi qu'on l'a très-judicieusement observé, « Pascal confond ici deux choses de nature bien différente, un fait

1. Plato, *de Leg.*, x, 12.

et un raisonnement. L'homme est ce qu'il est ; en supposant que son être soit inexplicable, qui donc nous oblige à l'expliquer? Un fait incompréhensible est toujours un fait, mais une explication incompréhensible n'est plus une explication. C'est donc en vain que Pascal prétend raisonner sur un mystère ; un mystère est matière à croire, et non à raisonner[1]. »

Au lieu de répéter un mot qui, même dans la bouche de Pascal, est absurde, mieux vaudrait encore au besoin se résigner et dire avec Épictète mourant : « O Dieu ! je n'ai jamais accusé votre providence. J'ai été malade parce que vous l'avez voulu, et je l'ai voulu de même ; j'ai été pauvre parce que vous l'avez voulu, et j'ai été content de ma pauvreté ; j'ai été dans la bassesse parce que vous l'avez voulu, et je n'ai jamais désiré de m'élever. Vous voulez que je sorte de ce spectacle magnifique ; j'en sors, et je vous rends mille très-humbles grâces de ce que vous avez daigné m'y admettre pour me faire voir tous vos ouvrages, et pour étaler à mes yeux l'ordre avec lequel vous gouvernez cet univers. »

1. M. Ern. Havet, *Pensées de Pascal*, p. 122.

DEUXIÈME ÉTUDE.

L'HOMME.

Plaisirs des sens, plaisirs de l'esprit, plaisirs du cœur : voilà, si nous savons en user, les biens que la nature a répandus avec profusion sur le chemin de la vie.

LAROMIGUIÈRE, *Leçons de philosophie*.

Natur und Geist. — So spricht man nicht zu Christen.
Deßhalb verbrennt man Atheisten,
Weil solche Reden höchst gefährlich sind.
Natur ist Sünde, Geist ist Teufel,
Sie hegen zwischen sich den Zweifel,
Ihr mißgestaltet Zwitterkind*.

Goethe, „Faust."

* Nature, esprit! — On ne parle pas ainsi à des chrétiens. C'est parce que de pareils discours sont au monde ce qu'il y a de plus dangereux, qu'on brûle les athées. La nature est péché, l'esprit est diable : ils nourrissent à eux deux le doute, leur hermaphrodite difforme.

1. — Un but est sans doute assigné à l'ensemble des êtres, au grand tout qu'ils composent, en un mot à l'univers. Du moins, la raison humaine, en vertu de l'une des catégories subjectives ou métaphysiques de notre entendement, celle de l'unité, incline irrésistiblement à le croire.

Ce but est-il réel, ou seulement idéal? En autres termes, l'univers l'atteindra-t-il un jour, ou s'en approchera-t-il sans cesse sans y toucher jamais? Ce but est-il fatal, et résulte-t-il nécessairement de la nature même des êtres et de leurs lois essentielles, ou bien se rattache-t-il, ainsi que ces lois elles-mêmes, à un plan, à un dessein préconçu, élu de préférence et né dans la pensée d'un Dieu, quel qu'il soit? — Nous l'ignorons.

Mais en abandonnant, comme il convient, aux rêves ambitieux et aux spéculations hypothétiques du poëte et du philosophe ces questions trop au-dessus de notre intelligence, pouvons-nous du moins, dans cet ensemble des êtres, assigner à l'homme en particulier son rang et sa destinée?

Un jour quelques souris se disaient l'une à l'autre :
Que ce monde est charmant! Quel empire est le nôtre!
Ce palais si superbe est élevé pour nous;
De toute éternité Dieu nous fit ces grands trous :
Vois-tu ces gras jambons sous cette voûte obscure,
Ils y furent créés des mains de la nature;
Ces montagnes de lard, éternels aliments,
Sont pour nous en ces lieux jusqu'à la fin des temps.
Oui, nous sommes, grand Dieu, si l'on en croit nos sages,
Le chef-d'œuvre, la fin, le but de tes ouvrages.
Les chats sont dangereux et prompts à nous manger;
Mais c'est pour nous instruire et pour nous corriger [1].

Il fut un temps où l'homme aussi, dans son naïf orgueil, se faisant le centre, presque le dieu de tout ce que, de près ou de loin, atteignent ses regards, et même de ce qu'ils n'atteignent pas, prétendait que ce monde n'existait que pour lui, en vue de lui seul. « Le monde, disaient les stoïciens, a été fait pour les dieux et pour les hommes. Tout ce qu'il contient a été préparé, a été imaginé pour notre utilité particulière. Le soleil, la lune, tous les astres servent de spectacle aux mortels, spectacle ravissant, dont on ne se rassasie point. Est-ce pour les hommes, ou pour les brutes que la terre produit toute sorte de grains et de légumes? C'est pour nous que la nature prétend travailler. Eh! comment les bêtes auraient-elles part au motif qui a fait produire les fruits de la terre, puisqu'elles ont été produites elles-mêmes pour les hommes [2] ? »

Point de cosmogonie qui ne tienne à peu près le même langage.

Interrogez les livres sacrés des juifs et des chrétiens. A les entendre, eux aussi, eux surtout, rien dans le monde n'a été ordonné que par rapport à l'homme : mers et continents, astres,

1. Voltaire, *VIe Discours en vers sur la nature de l'homme.* — 2. Cf. Cicero, *de Nat. deor.*, II, 62, 63, 64.

lumière, chaleur, animaux, végétaux, ciel et terre, tout, dans la nature, a pour fin commune et dernière notre utilité et notre agrément.

Tous les docteurs de l'Église chrétienne devaient être, et sont en effet d'accord sur ce point. « Ce n'est pas pour lui, c'est pour l'homme, dit Tertullien, que Dieu a créé le monde [1]. » Lactance n'est pas moins explicite : « C'est en vue de la naissance de l'homme que le monde, dit-il, a été créé [2]. » Et l'Église encore aujourd'hui, bien qu'en affaiblissant sur ce point comme sur tant d'autres l'expression de sa croyance et restreignant de son mieux l'ampleur de ses anciennes affirmations, continue d'enseigner dans tous ses catéchismes, comme dans ses traités de théologie, que Dieu a créé la terre, les astres, le soleil en particulier et la lune, les animaux et les végétaux, en vue et pour le service de l'homme.

Les progrès de la raison, appuyés sur les découvertes de la science, ont réduit ces hautes prétentions à leur juste valeur. Elles pouvaient, à toute force, se produire dans leur exagération, au temps où la terre était considérée comme le centre et le pivot de l'univers, quand on ne voyait dans les étoiles que des lampes ardentes, suspendues à une voûte de cristal, quand Épicure assignait deux pieds environ à la grandeur du soleil, et le supposait à peu près tel que nous le voyons [3]; quand, sans passer pour un ignorant ou pour un fou, on pouvait, sous prétexte de prophétiser, annoncer qu'au jour de la destruction universelle les étoiles tomberont du ciel en terre, « comme lorsque le figuier agité par un grand vent laisse tomber ses figues vertes [4]. »

Aujourd'hui, disons-nous, ces prétentions ne sont plus de mise. Nous savons aujourd'hui que, sous le rapport de la grandeur, notre planète n'approche pas de ces étoiles sans nombre, dont les rayons lumineux, tout en parcourant près de soixante-dix-neuf mille lieues par seconde, ne nous parviennent cependant qu'après une longue série d'années [5] et qui ne se révèlent

1. Tertull., *adv. Marc.*, I, 13. Deus mundum non sibi, sed homini fecit. Cf. Just., *Apol. maj.*; Origen., *Homil. in Genesin*, I; *contra Cels.*, IV, § 74; Lactant., *de Ira Dei*, c. XIII. — 2. Lactant., *Instit. div.*, VII, 4, 5, 6. Idcirco mundus factus est, ut nascamur. — 3. Cf. Cicero, *Academ.*, II, 26; *de Fin. bon. et mal.*, I, 6. — 4. Matth., XXIV, 29; Marc, XIII, 25, *Apocal.*, VI, 13. — 5. Herschell estimait que certaines nébuleuses sont tellement éloignées de

à nous qu'à l'aide de télescopes inventés d'hier; sans parler de celles qui échappent, qui échapperont toujours, malgré leur prodigieuse grandeur et leur éclat, à toute puissance télescopique. Comment admettre dès lors que cette *poussière de mondes* ait été semée dans l'espace, afin de nous servir de flambeaux pendant la nuit, *ut lucerent super terram?*

Parmi les végétaux dont se couvre notre planète, combien d'espèces nuisibles à l'homme ou qui lui sont tout au moins inutiles! Quant aux animaux, je doute que Fénelon lui-même, pour expliquer la présence sur cette terre du tigre et du serpent boa, poussât encore aujourd'hui la naïveté jusqu'à prétendre que, « si tous les pays étaient peuplés et policés comme ils devraient l'être, on réserverait les animaux féroces pour exercer la hardiesse, la force et l'adresse du genre humain par un jeu qui représenterait la guerre, sans qu'on eût jamais besoin de guerre entre les nations [1]. » La science, d'ailleurs, nous révèle chaque jour des quantités plus considérables d'animaux, dont les espèces accomplissent, sans rapport aucun avec l'homme, le cercle entier de leur existence, ou dont les races même se sont complétement éteintes longtemps avant l'apparition de la nôtre. On en peut dire autant des végétaux.

Il faut donc aujourd'hui, en présence des faits, rabattre un peu de notre orgueil; il faut reconnaître que notre terre tient une fort petite place dans un monde confondu lui-même parmi la foule innombrable des mondes, et que l'humanité n'occupe, dans le temps comme dans l'espace, qu'un point imperceptible. Il y avait bien avant nous, après nous il y aura sur cette planète des êtres différents de ce que nous sommes; il y en a de plus différents encore dans nos soleils et par delà. Tout cela marche vers un but, tout cela a sa raison d'être, sa cause dernière; il nous paraît impossible de ne pas le croire; mais quelle est cette fin [2]?

Quelques-uns ont cru découvrir le mot de l'énigme, en disant

nous, que leur lumière a dû employer, pour nous parvenir, près de deux millions d'années. Cf. Alex. de Humboldt, *Cosmos,* trad. franç., t. I, p. 174, 175. Plus récemment, le télescope monstre de lord Rosse nous a révélé des étoiles placées à une si grande distance, que leur lumière, pour arriver jusqu'à nous, a dû traverser 30 millions d'années.

1. Fénelon, *de l'Existence de Dieu,* 1re part., c. II. — 2. Voyez dans l'*Encycl. mod., Suppl.*, l'art. FINALE (CAUSE), de M. Jules Bastide.

qu'un Dieu a créé le monde, l'homme en particulier, en vue de sa propre gloire[1]. Cette idée, pour être ancienne, n'en est guère plus respectable à nos yeux : nous ne nous y arrêterons pas.

Ce qui, en toute hypothèse, est certain, c'est que le but vers lequel gravite l'univers, ne peut qu'être en parfaite harmonie avec la constitution générale de l'ensemble, comme avec celle de chacune des parties qui le composent; ce qui est également certain, c'est qu'il n'est au pouvoir d'aucune des parties de contrarier, par ses actes individuels, la fin générale du tout. L'homme lui-même n'a d'empire que sur ses destinées personnelles, sur sa loi propre, qu'il dépend de lui de mettre en harmonie ou en désaccord avec les lois générales du grand tout. Quelque parti qu'il prenne pour ce qui le concerne en particulier, ces lois, par rapport à l'ensemble, dominent l'homme et l'entraînent : *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.*

Et pour expliquer cette soumission, volontaire ou forcée, de l'homme à l'action des lois générales et universelles, qui sont les lois mêmes de l'être, les lois de Dieu, lois que Dieu n'a pas faites et qu'il ne peut changer, ne serait-on pas en droit de soupçonner que l'homme n'est pas tout entier un être contingent? Qui sait si cet atome, perdu dans l'immensité, mais se rattachant à toutes les parties de cet univers, n'en fait pas lui-même, sinon comme mode, du moins comme substance, partie essentielle et nécessaire?

II. — Quoi qu'il en soit, et si, faute de connaître et de pouvoir embrasser d'un coup d'œil l'ensemble de l'univers, le système entier de sa constitution et de ses lois, il nous est impossible de saisir le point où viennent se confondre dans l'unité du but et de la destinée du grand tout les harmonieuses divergences de ses parties, nous pouvons du moins, dans une certaine mesure, avec toute la certitude dont la raison humaine est capable, assigner à chacun des êtres, dont l'évolution d'existence s'accomplit dans notre sphère d'observation, sa destinée particulière.

Il suffit pour cela d'étudier la nature et la constitution de ces êtres. Cette méthode ne diffère pas de celle que nous appliquons à tous les objets reels de notre connaissance.

Pour arriver à la science de ses destinées et de ses fins,

1. Seneca, *de Otio sapient.*, c. XXXII; Lucian., *Prometh.*, n. 15.

l'homme devra donc, ce semble, avant tout, s'étudier et se connaître. Ainsi l'avaient déjà compris les sages de l'antiquité. On sait l'importance attachée par eux, surtout depuis Socrate, à la célèbre maxime : *Connais-toi toi-même*. Socrate affirmait qu'on ne peut, sans la suivre, parvenir à la justice et à la sagesse; et la même pensée inspire Cicéron, quand il dit : « Lorsque, par la connaissance approfondie de la nature des choses, on est parvenu à comprendre quelle est la borne des biens et des maux, on peut s'assurer d'avoir trouvé le vrai chemin de la vie et la règle de tous les devoirs[1]. »

Une question ici se présente. L'homme est-il, par lui-même, vraiment capable de se connaître, et, par suite, d'affirmer sa destinée? La raison humaine dit oui; la raison de l'Église répond : non, l'homme ne peut, par ses forces naturelles, se connaître lui-même; il n'est connu que par une révélation d'en haut, et c'est aussi par elle, par elle seule, qu'il peut atteindre à la connaissance de ses destinées et de ses fins. « Dieu, pour se réserver à lui seul le droit de nous instruire, dit Pascal, et pour nous rendre la difficulté de notre être inintelligible, nous en a caché le nœud si haut, ou, pour mieux dire, si bas, que nous étions incapables d'y arriver : de sorte que ce n'est pas par les agitations de notre raison, mais par la simple soumission de la raison, que nous pouvons véritablement nous connaître[2]. »

Essayons cependant, malgré le Dieu de Pascal et de l'Église.

Au point de vue de la nature, à la lumière de l'observation et de l'expérience, que découvrons-nous dans l'homme?

Écartons d'abord, comme il convient, la question de substance. Dans l'homme, aussi bien que dans les autres êtres de la création, elle se dérobe invinciblement à tous nos moyens d'investigation. La substance, absolument parlant, se distingue-t-elle en soi des attributs ou phénomènes? L'homme, en particulier, est-il composé de deux substances ou d'une seule? La distinction que l'on établit comme essentielle entre l'âme et le corps, quoique généralement acceptée, est-elle réelle, et fondée sur une différence, on pourrait même dire, en se conformant à certaines doctrines, sur un antagonisme de principes? Ne résulte-t-elle pas plutôt d'un besoin inhérent à la nature de

1. Cicero, *de Fin. bon. et mal.*, v, 6. — 2. *Pensées de Pascal*, éd. Havet, p. 305.

notre intelligence, le besoin d'analyse, qui nous rend cette distinction commode, nécessaire même à certains égards? Le corps est-il en soi autre chose que le dehors de l'âme, *In facie legitur homo,* comme la parole est le dehors de la pensée; autre chose qu'un pur accident, produit ou expression d'une faculté, d'une vertu plastique, essentielle à l'âme, comme la faculté de comprendre et de vouloir, et au moyen de laquelle, ainsi que le disait un philosophe de la Renaissance, l'âme se façonne à elle-même un instrument propre à son usage, *instrumentum suis usibus aptum,* ou, comme a dit un philosophe moderne[1], une sorte de vêtement dont elle s'enveloppe?

A ces questions pourrraient s'en ajouter beaucoup d'autres. Nous y reviendrons peut-être ailleurs. Ici, nous ne voulons, nous ne devons nous attacher qu'au phénomène.

L'homme, dès lors, se présente à nous comme un animal composé de ce qu'on appelle un corps et une âme, parlons comme tout le monde, et doué, dans une certaine mesure, d'un grand nombre de puissances ou facultés, physiques, intellectuelles et morales; ces puissances pour la plupart se retrouvent, il est vrai, plus ou moins développées dans les autres êtres de la nature animée, mais chez lui seul elles s'élèvent à ce degré supérieur d'entendement que nous appelons raison, et qui fait de l'homme un genre à part.

Tout est d'ailleurs borné dans l'homme; je ne parle pas de ses désirs. Pour se mettre en rapport avec le monde extérieur qui l'environne, il n'a que cinq sens, et ces sens ne possèdent qu'un certain degré d'énergie. Il en faut dire autant de toutes ses facultés animiques, une seule exceptée, celle de l'idéal ou de l'absolu : faculté presque aussi funeste que précieuse, source intarissable de désirs et d'aberrations, mais aussi incessant mobile d'aspiration et de progrès vers le mieux, et par laquelle, non moins que par la raison, dont elle n'est après tout qu'une vue particulière, l'homme se distingue éminemment de tous les autres animaux.

Grâce à cette faculté, l'homme perçoit tout ensemble et son imperfection, et celle de la nature, en même temps qu'il invente, et pour la nature et pour lui-même, un type de perfection : ce type qu'il a conçu, qu'il a créé, il l'aime, il s'y attache de

1. Th. Jouffroy, *Nouveaux mélanges philosophiques*, p. 177. Cf. p. 149, 181.

toutes les puissances de son être, il en exagère la beauté et le poursuit jusque dans les régions de l'impossible; mais, s'il essaye une fois à s'en rendre maître par la réflexion, il ne tarde pas à reconnaître que cette perfection idéale, absolue, n'a de vérité et n'existe que pour lui et dans sa pensée, qu'elle ne s'applique et ne peut s'appliquer à rien de réel, qu'elle est en contradiction avec toutes les lois du mouvement et de la vie, qu'elle se confond avec le néant. Il comprend que l'homme en particulier ne la réalisera jamais en lui; que sa loi, sa destinée peut bien être d'y tendre, mais non pas de jamais y atteindre, et que si par impossible il y touchait une fois de toutes pièces, à l'instant même il sortirait de son espèce, il cesserait d'être homme, il deviendrait un monstre par rapport au reste de l'humanité, ou plutôt, selon la croyance antique, il mourrait, car il aurait vu les dieux.

Revenons donc à la réalité. Sur ce terrain, l'homme, étudié dans sa nature et dans ses actes, se révèle à nous comme un composé de grandeur et de bassesse, de faiblesse et de puissance, de raison et de folie, de richesse et de misère, de vérité et de mensonge; pour tout dire en un mot, comme un mélange, en tous sens et à tous égards, de biens et de maux.

Pourquoi s'en étonner? Pourquoi s'autoriser des contradictions qu'il présente, pour appeler l'homme, de préférence, un *monstre incompréhensible*? N'est-il pas, lui aussi, fini, borné, imparfait? Les contradictions que Pascal admire dans l'homme, et d'où il tire de si étranges conséquences, n'apparaissent-elles pas partout dans la nature? Par quel miracle, à quel titre, l'homme échapperait-il seul à une loi qui est celle de tous les êtres connus, et sans laquelle la vie même ne se conçoit pas?

Quant à moi, je ne vois à cet égard de différence, entre l'homme et les autres êtres, que du plus au moins, la balance restant égale d'ailleurs. Il est vrai que de tous les êtres sensibles l'homme est le plus susceptible de douleurs et de souffrances, mais il est aussi incomparablement le mieux organisé pour la jouissance et le plaisir. Seul, ici-bas, il est sujet à l'erreur; mais, seul aussi, il a la passion de la vérité, seul il s'élève jusqu'à elle; nul autre n'a autant de puissance pour le mal; mais nul autre aussi n'a autant de puissance pour le bien, ne le recherche avec autant d'ardeur, ne s'y dévoue avec autant d'amour et de bonheur, et, quand il fait le mal, seul il en a la conscience et le remords.

Que dois-je conclure de ces prémisses, sinon que de tous les êtres sensibles l'homme est celui qui, sur cette terre, participe à un plus haut degré de vie, et jouit d'une existence plus élevée et plus étendue; que par conséquent il est entre tous le meilleur et le plus heureux?

III. — L'homme est méchant, dit la raison divine. C'est le Seigneur lui-même qui l'affirme: « L'esprit de l'homme et toutes les pensées de son cœur sont portés au mal dès sa jeunesse[1]. »

L'homme est méchant, répète la raison de l'Église. « Et qu'on ne dise pas, ajoute un de ses apologistes, que l'homme *seul* étant libre, il n'est pas étonnant que *seul* il puisse errer; car je réponds aussitôt que ce n'est pas de la *possibilité* d'errer qu'il s'agit, mais de la *facilité* d'errer, mais de la préférence pour l'erreur, et de la *déclinaison* vers le mal... Pour que l'homme fût dans l'ordre, et que cet édifice fût tel qu'il a dû être par analogie avec toute la création[2], il faudrait au moins que sa

1. *Genèse.*, VIII, 21. — 2. L'apologiste, qui n'est autre que M. A. Nicolas, semble croire que, l'homme à part, tout est bien, tout est parfait dans la création divine, je dis parfait au sens où il l'entend lui-même. C'est là une erreur si grossière, si évidemment contraire à la nature des choses, qu'on ne saurait s'arrêter à la réfuter. M. Nicolas l'a reproduite cependant plusieurs fois dans ses *Études* prétendues *philosophiques sur le christianisme.* Il s'imagine en faire la base d'un puissant argument en faveur du péché originel. C'est ainsi que dans un autre endroit (liv. II, ch. III), toujours affirmant la corruption innée de la nature humaine: « Remontant, dit-il, de génération en génération, on arrive jusqu'au premier homme, et l'on se demande si lui aussi avait reçu de son auteur immédiat, qui est Dieu, cette délectation au mal, cette paralysie pour le bien qui caractérise toute sa race? Si on ose se prononcer pour l'affirmative, on ne va à rien moins (*sic*) qu'à nier Dieu. Qu'est-ce qui nous fait connaître Dieu, en effet? C'est la sagesse, l'ordre, la beauté qui reluisent dans ses ouvrages, et dont il est la source. Lui imputer d'avoir fait l'homme, son chef-d'œuvre, dans cet état de désordre et de dépravation où nous naissons maintenant, c'est donc retirer de l'idée de Dieu tout ce qui la constitue; c'est le nier. Mais tout le reste de la nature nous fait reculer devant cette conséquence. Que conclure donc? C'est que Dieu a mis nécessairement dans son chef-d'œuvre la bonté, la droiture, la perfection et l'ordre qui constituent sa propre nature, et qu'il a répandus à divers degrés dans tous les êtres qui sont sortis de ses mains;... que le renversement de cet ordre est imputable à l'homme, et doit nécessairement prendre sa cause dans une première souillure qui, en altérant la source des hommes, en a infecté toutes les dérivations, d'où la corruption nous est passée en nature. Ce que nous venons de dire du mal considéré comme vice de la volonté, nous pouvons le dire du mal considéré comme malheur, comme souffrance... (Ici longue tirade, empruntée au chapitre des misères humaines)... Cette misérable condition de

liberté fût en équilibre, et comme d'aplomb sur elle-même..... Si nous naissions bons, et que nous devinssions méchants par

l'humanité accuse Dieu ou l'homme. Il faut ou embrasser la monstruosité de l'athéisme, ou admettre le mystère du péché originel. Il n'y a pas de milieu. On ne peut admettre que Dieu ne soit pas juste sans nier son existence, puisque nous ne pouvons le concevoir que comme la justice même. Or, sous un Dieu juste, nul ne doit être malheureux, qu'il ne l'ait mérité. L'homme est malheureux, il l'a donc mérité, etc. »

Toute cette argumentation déclamatoire pèche, disons-nous, par la base, elle est réfutée d'avance. En la rapportant ici presque tout entière, nous avons été incité, contre notre habitude, par un motif de charité toute chrétienne. Nous comprenons que M. Nicolas soit fier d'avoir obtenu pour son livre, aujourd'hui à sa 10e ou 12e édition, l'approbation motivée de Mgr Donnet, archevêque de Bordeaux, et aussi celle du R. P. Lacordaire. Qu'il nous permette toutefois, dans l'intérêt même de son orthodoxie, de lui apprendre, puisqu'il semble l'ignorer, qu'en affirmant, comme il fait, que la condition actuelle de l'humanité accuse Dieu ou l'homme, et qu'il faut opter entre l'athéisme et le péché originel, il renouvelle tout simplement la doctrine de Baïus, plusieurs fois condamnée par l'Église, et se met, sans y songer sans doute, en opposition avec le premier des Pères d'Occident, avec le promoteur de la doctrine du péché originel. Saint Augustin, en effet, dans sa polémique contre les manichéens, affirme à diverses reprises, non, je l'avoue, sans contredire par là certaines autres de ses affirmations, que, lors même que l'ignorance et la difficulté de faire le bien, avec lesquelles nous naissons, seraient l'*état naturel* de l'homme, de l'homme à son premier jour, de l'homme sortant des mains de Dieu, de l'homme avant la chute, il n'y aurait pas lieu d'accuser, mais plutôt de louer Dieu, et qu'il faut dire la même chose des souffrances et de la mort auxquelles nous sommes assujettis.

Le théologien Bergier se range à l'avis de saint Augustin, et il ajoute : « Niez-vous, nous dira-t-on peut-être, que les défauts et les souffrances actuelles de l'homme ne prouvent le péché originel et la dégradation de la nature humaine? Les païens même l'ont senti, et saint Augustin l'a remarqué. Nous répondons qu'ils en ont fait une simple conjecture, mais qu'ils étaient incapables de la prouver, et que nous ne le savons nous-mêmes que par la révélation. »

Un autre théologien, M. le cardinal Gousset, archevêque de Reims, s'exprime dans le même sens et affirme que Dieu aurait pu créer l'homme dans l'état de nature pure, « où il eût été, du moins à peu de chose près, tel que sont ses descendants. »

Un jésuite, le père Matignon, va plus loin, il dit textuellement : « Dieu aurait pu créer l'homme dans l'état où nous le voyons aujourd'hui, sans lui accorder la révélation proprement dite et sans l'appeler à une destinée surnaturelle. » Ailleurs, il dit encore : « Supposé le désordre originel, la nature de l'homme demeure blessée, amoindrie. Mais ces blessures et cet amoindrissement ne vont pas jusqu'à attaquer sa bonté radicale. Elle reste même complète, à la prendre dans ce qui lui est rigoureusement dû. Bien qu'elle n'ait plus cette intégrité que lui assuraient de nombreux privilèges, elle a celle

l'abus de notre liberté, je concevrais qu'il n'y eût pas besoin de remonter plus haut que cette liberté même pour expliquer le

qui est requise pour que tout don surajouté soit véritablement gratuit, c'est-à-dire en dehors de ses exigences. Voilà ce qu'il aurait fallu toujours se rappeler. Depuis Baïus et Jansénius, il n'est pas permis à un catholique de le perdre de vue, puisque l'Église, en réprouvant leurs erreurs, a consacré d'une manière solennelle les principes que nous venons d'exposer. » Plus loin, le père Matignon ajoute : « A entendre tel auteur contemporain, cette sollicitude du catholicisme à maintenir le domaine de la nature comme sa frontière obligée serait une tendance nouvelle, contraire même au mouvement des temps anciens, et qu'il faudrait attribuer à un esprit de transaction avec les idées modernes. Qu'on me permette une citation où cette pensée, fort commune de nos jours, est formulée assez clairement : « Quand on suit la marche « des discussions et des hérésies, durant les premiers siècles, au sein du « christianisme, on voit qu'à chaque effort de la raison (Arius, Nestorius, « Pélage) pour remettre le christianisme commençant et non défini dans les « voies du sens humain et de l'explication naturelle, il y eut un effort con-« traire des saints orthodoxes pour serrer le ressort et montrer, d'après saint « Paul, le christianisme régénérateur aussi contraire à la nature et aussi « invraisemblable rationnellement que possible; et cela jusqu'à saint Augus-« tin, qui achève de circonscrire le dogme dans tout son contour et de l'as-« seoir carrément au sommet du rocher. Or, à mille ans de distance, on re-« marque un mouvement inverse et comme expansif au sein du catholicisme, « mouvement dont les Jésuites deviennent le plus actif et le plus élastique « organe, et qui va de tout point à laisser le dogme se détendre, se concilier « davantage, et, faut-il le dire? *transiger*, non pas avec la raison philoso-« phique sans doute, mais avec la nature et les sentiments humains et civi-« lisés de toutes parts reparus. Rome, sans pousser à ce mouvement, y con-« sent du moins par tact et par sens pratique (M. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, « t. II, p. 511, 2e édit.). » Aussi assure-t-on que pour *redresser la croix de toute sa hauteur*, il est nécessaire d'humilier l'homme naturel, de le montrer, comme le fait Jansénius, écrasé sous le poids de sa chute. Nous n'avons pas à répondre à tout ce que renferment ces allégations. Il suffit de renvoyer le lecteur à la belle instruction pastorale publiée dernièrement sur cette matière par Mgr de la Rochelle (Instruction pastorale de Mgr l'évêque de la Rochelle et de Saintes, *sur le vrai sens de la folie de la Croix*). »

Le père Matignon, à l'aide d'équivoques et de distinctions d'une subtilité inadmissible, essaye ensuite de montrer que le christianisme n'est point essentiellement hostile à la nature actuelle de l'homme. Est-ce de sa part aveuglement? est-ce pur jésuitisme?

Quant à M. Nicolas, nous lui laissons le soin de s'accorder et de concilier, s'il le peut, M. l'archevêque de Bordeaux et le père Lacordaire avec MM. de Reims et de la Rochelle et le père Matignon.

Voyez Bergier, *Dict. de théol.*, au mot NATURE (ÉTAT DE); Gousset, *Théol. dogmat.*, t. II, 1re part., ch. v, art. 2, p. 79-82; le père Matignon, *la Question du surnaturel*, etc., p. II de l'Introduction, et p. 134-137.

mal en nous. Mais c'est le contraire qui est la vérité : nous naissons méchants, et nous devenons bons à force de culture, à force de secours. Nous naissons au fond d'un abîme, et c'est à l'aide de mille bras tendus vers nous que nous parvenons à nous en relever un peu, conservant toujours une propension fatale à y retomber [1]. »

Cette culture, ces secours, ces mille bras tendus, c'est de l'Église seule, comme on sait, que nous devons les attendre.

Erreur que tout cela ! répond la raison humaine : erreur déplorable et funeste! Il n'y a pas, proportionnellement, plus de désordre, plus de discordance dans l'homme que dans aucune autre œuvre de la création. Loin, bien loin de là. Encore une fois, l'homme, être vivant, être réel et limité, est soumis comme tel à la loi des contraires : avec les priviléges de sa nature, il en a aussi les imperfections; il est faible, ignorant, passionné, et par suite il s'égare, il tombe dans l'erreur, il abuse de sa liberté, il fait le mal et trompe ainsi sa destinée. Mais l'homme méchant de nature, c'est-à-dire aimant le mal pour le mal, et commettant le crime pour le plaisir de le commettre, est un monstre dans l'humanité, et un monstre heureusement fort rare. Prétendre le contraire, affirmer qu'une malice satanique est innée dans la race d'Adam, c'est donner un démenti à la conscience universelle du genre humain.

Laissons Tartuffe, dans sa fausse et perfide humilité, dire de lui-même ce qu'il applique, dans sa pensée, à tous les autres hommes :

> Oui, mon frère, je suis un méchant, un coupable,
> Un malheureux pécheur, tout plein d'iniquité,
> Le plus grand scélérat qui jamais ait été ;
> Chaque instant de ma vie est chargé de souillures,
> Elle n'est qu'un amas de crimes et d'ordures.

Croyons-en plutôt, sur cette question, avec le témoignage de notre sens intime, la voix des sages de tous les lieux et de tous les temps. Tous, comme dit Cicéron, ont très-bien vu « que les hommes, généralement parlant, ont une disposition manifeste aux qualités naturelles, nécessaires à l'humanité, comme la justice, la tempérance et toutes les autres vertus de même espèce,

1. Aug. Nicolas, *Études phil. sur le christ.*, 7e édit., t. II, p. 9, 10.

qu'ils se portent à ces mêmes vertus avec le zèle le plus noble et l'ardeur la plus vive; qu'ils ont une envie naturelle de savoir ou plutôt un désir inné de s'instruire; qu'ils semblent faits pour vivre ensemble, pour former en commun la société du genre humain, et que ces sentiments-là brillent d'un plus grand éclat dans les plus grands esprits [1]. »

J.-J. Rousseau a très-bien dit : « Si la bonté morale est conforme à notre nature, l'homme ne saurait être sain d'esprit ni bien constitué qu'autant qu'il est bon. Si elle ne l'est pas, et que l'homme soit méchant naturellement, il ne peut cesser de l'être sans se corrompre, et la bonté n'est en lui qu'un vice contre nature. Fait pour nuire à ses semblables, comme le loup pour égorger sa proie, un homme humain serait un animal aussi dépravé qu'un loup pitoyable; et la vertu seule nous laisserait des remords [2]. »

C'est qu'en effet, dans l'hypothèse d'une méchanceté native et prépondérante, la loi de l'homme serait d'aimer et de faire le mal. Or, c'est le contraire qui est la vérité. Nul ne se livre au mal, par amour du mal, *nemo libens peccat*. Il y faut les excitations, les troubles, les entraînements de l'intérêt ou de la passion. « Haïr le bien, parce qu'il serait le bien, aimer le mal, parce qu'il serait le mal, c'est là, dit Fichte, une sorte de dépravation que je ne saurais attribuer à aucun être ayant visage humain, elle n'appartient pas à la nature humaine [3]. »

L'homme est donc naturellement bon. Seul, et c'est là sa gloire, a dit justement M. Guizot, « seul, ici-bas, entre tous les êtres, il ne se résigne point au mal, il aspire incessamment au bien. Pour ses semblables comme pour lui-même. Il respecte, il aime l'humanité. Il veut guérir les misères dont elle souffre; il veut redresser les injustice qu'elle subit [4]. »

Socrate, en affirmant sans réserve que le bien et l'honnête ont une réalité de nature et non de convention, ajoutait que l'homme ne peut connaître le bien sans l'aimer, sans le désirer, et qu'il n'est méchant que par ignorance. Platon va jusqu'à pré-

1. Cicero, *de Fin. bon. et mal.*, IV, 2. Cf. le *Meng-tseu*, liv. II, c. V, ap. G. Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient*, p. 279-281. — 2. Œuvres de J.-J. Rousseau, édit. Werdet et Lequien, *Émile*, t. II, p. 55. — 3. Fichte, *Destination de l'homme*, trad. de Barchou de Penhoën, p. 354. — 4. Guizot, *de la Démocratie en France*, p. 11.

tendre que c'est une loi inhérente à la nature de notre volonté de ne vouloir que le bien et le parfait[1].

Nous voilà bien éloignés des théories imaginées par la raison divine.

Sans adopter sur ce point ce qu'il y a peut-être de trop absolu dans celles de Platon et de Socrate, nous affirmons du moins que la nature de l'homme le prédispose et l'incline fortement au bien, et que par suite il en est du mal moral comme du mal physique, c'est-à-dire qu'il est en proportion beaucoup moindre que le bien. Entre toutes les autorités dont nous pourrions encore appuyer cette proposition, on nous saura gré, je crois, de préférer celle d'un prélat anglais, dont on appréciera comme nous sans doute le simple langage et l'exquis bon sens.

« Je n'ai jamais pu, dit William King, admettre la doctrine de Hobbes, à savoir que tous les hommes sont des ours, des loups et des tigres les uns à l'égard des autres; qu'ils sont nés ennemis entre eux; qu'ils sont par nature faux et perfides, et qu'ils ne font jamais le bien que par crainte, nullement par vertu. Celui qui représente ainsi les autres donne assez lieu de soupçonner qu'il est lui-même tel qu'il les dépeint; mais si l'on examinait les hommes un à un, peut-être n'en trouverait-on pas un seul dans cent mille qui pût se reconnaître à ce portrait.

« Ceux-là mêmes qui calomnient ainsi l'espèce humaine, si on venait à toucher à leur caractère, se tourmenteraient fort pour éloigner d'eux les soupçons : ils diraient qu'ils parlent du peuple et du gros du genre humain, mais non pas d'eux-mêmes; et il est certain qu'ils ne se conduisent pas sur ce pied-là à l'égard de leurs parents et de ceux avec qui ils sont en relation ; s'ils le faisaient, peu de gens voudraient les avouer. Observez quelques-uns de ceux qui déclament si fort contre les trahisons, les injustices, les fourberies et la cruauté des hommes, et vous les verrez cultiver soigneusement certaines amitiés, s'acquitter des différents devoirs auxquels ils sont obligés envers leurs amis, leur famille et leur pays; travailler, souffrir, hasarder même leur vie pour y être fidèles, lorsqu'il n'y a aucun motif de crainte qui les y porte, et qu'ils pourraient négliger ces devoirs sans danger ni inconvénient pour eux-mêmes.

1. Cf. Platon, en particulier le *Gorgias*, le *Timée*, le *Protagoras*, le Ve et le IXe livre des *Lois*.

« Cela vient, direz-vous, de la coutume et de l'éducation. Supposons que cela soit : il faut donc que le genre humain n'ait pas tellement dégénéré et renoncé au bien, que la plupart des hommes n'exerce encore la bienfaisance; la vertu n'est pas tellement bannie de la terre, qu'elle ne soit appuyée et soutenue, louée et pratiquée, d'un consentement général et avec les suffrages du public; et le vice est encore honteux.

« A peine en effet trouve-t-on un seul homme, à moins qu'il ne soit pressé par la nécessité ou provoqué par des injures, qui soit assez barbare ou qui ait le cœur assez dur pour être inaccessible à la pitié, et qui ne trouve du charme à faire du bien aux autres; qui ne soit disposé à témoigner de la bienveillance et de l'affection à ses amis, à ses voisins, à ses parents, et qui ne soit diligent à s'acquitter des devoirs d'urbanité envers tous; qui ne fasse profession de respecter la vertu, et qui ne regarde comme un affront qu'on le taxe d'être vicieux. Si l'on veut se donner la peine d'examiner pendant un jour ses propres actions et celles de quelques autres, peut-être s'en trouvera-t-il une ou deux de blâmables, tandis que toutes les autres sont innocentes et bonnes.

« Il faut remarquer en second lieu qu'on parle d'un seul grand crime, comme un meurtre, un vol, etc.; qu'on le publie bien davantage, et que l'on en conserve bien plus longtemps la mémoire, que de mille bonnes et généreuses actions qui ne font pas de bruit dans le monde et ne viennent pas à la connaissance du public, mais qui demeurent ensevelies dans le silence et l'oubli; et cela même prouve que les premières sont beaucoup plus rares que les dernières, qui sans cela n'exciteraient pas tant de surprise et d'horreur.

« Il faut observer en troisième lieu que bien des choses qui sont innocentes paraissent criminelles à ceux qui ignorent les vues de celui qui agit et les circonstances où il se trouve : il est certain que nous ne pouvons juger de ce qu'il y a de bon ou de mauvais dans une action sur de simples apparences, mais par les intentions de l'âme et par le point de vue sous lequel celui qui agit envisage les choses.

« En quatrième lieu, bien des actions se font par ignorance, et ceux qui les commettent ne savent pas qu'elles sont vicieuses; souvent même elles passent à leurs yeux pour des vertus...

« En cinquième lieu, les préjugés et les soupçons font

regarder comme méchants des gens qui ne le sont réellement point...

« Sixièmement, nous devons distinguer, et la loi même le fait, entre les actions qui viennent d'une malice préméditée, et celles auxquelles porte quelque violente passion ou quelque désordre dans l'esprit...

« Enfin, la conservation et l'accroissement du genre humain est une preuve bien certaine qu'il y a plus de bien que de mal dans le monde. Toute action vicieuse en effet tend à la destruction, ou tout au moins au détriment et à la diminution du genre humain, tandis qu'il faut nécessairement le concours d'un grand nombre et même d'un nombre infini de bonnes actions pour la conservation de chaque individu; si donc le nombre des mauvaises actions surpassait celui des bonnes, le genre humain ne pourrait subsister... Il ne faut qu'un crime pour ôter la vie à un homme ou à plusieurs; mais combien d'actes de bonté et d'humanité doivent concourir pour élever et conserver chaque individu!...

« Quant à moi, je regarde la terre comme un séjour rempli de douceurs, où l'on peut vivre avec plaisir et joie, et être heureux. J'avoue, avec la plus vive reconnaissance pour Dieu, que j'ai passé ma vie de cette manière, et je suis persuadé que mes parents, mes amis et mes domestiques en ont fait autant; et je ne crois pas qu'il y ait du mal dans la vie qui soit très-insupportable, surtout pour ceux qui ont des espérances d'un bonheur à venir[1]. »

Ces paroles d'un évêque anglican rappellent le mot de Cicéron, *Semper in pluribus bonis esse sapientem,* « Il y a toujours pour le sage plus de biens que de maux[2]. »

Donc, par rapport au bien en soi, aucun motif d'imaginer pour l'homme une fin qui serait en contradiction avec sa nature; aucun prétexte pour le soustraire à la loi générale qui proclame que la constitution de chaque être est le miroir de sa destinée.

IV. — Il y a cela de commun, de semblable entre tous les êtres sensibles, qu'ils ne distinguent pas leur destinée de leur souverain bien, c'est-à-dire de la somme de bonheur dont ils sont susceptibles.

1. *De Origine mali,* auctore Guillielmo King; Lond. 1702, in-8°. J'ai cité une ancienne traduction. — 2. *Tuscul.,* v, 38.

L'homme ne fera pas exception. « Tout le but de l'homme est d'être heureux... Mettre le bonheur où il faut, c'est la source de tout le bien; et la source de tout mal est de le mettre où il ne faut pas. »

Ces paroles sont de Bossuet[1]. Les anciens, dans le même sens, ont quelquefois défini la morale, la science ou l'art du bonheur: *Ars bene beateque vivendi.*

« Il est vrai, ajoute ailleurs Bossuet, que les hommes se représentent la félicité sous des formes différentes : les uns la recherchent et la poursuivent sous le nom de plaisir, d'autres sous celui d'abondance et de richesses, d'autres sous celui de repos ou de liberté, ou de gloire; d'autres sous celui de vertu. Mais enfin tous la recherchent, et le Barbare et le Grec, et les nations sauvages et les nations polies et civilisées, et celui qui se repose dans sa maison, et celui qui travaille à la campagne, et celui qui traverse les mers, et celui qui demeure sur la terre. Nous voulons tous être heureux, et il n'y a rien en nous de plus intime ni de plus fort, ni de plus naturel que ce désir[2]. »

C'est reconnaître en même temps qu'il n'y a rien de plus légitime.

Or, à ce point de vue, au regard de sa félicité, de son souverain bien, quelle sera la destinée de l'homme?

La raison répond d'abord que, pour l'homme comme pour tous les autres êtres, la destinée ou le bonheur ne se distingue pas du véritable état de nature, c'est-à-dire du plus haut point de développement auquel ils puissent atteindre. Cicéron a très-bien dit : « Toute la nature tend à sa conservation ; ce qu'elle se propose comme sa fin principale, c'est de se maintenir dans l'état le plus convenable à son genre ; ainsi le but de toutes les choses auxquelles elle a donné quelque sorte de vie est semblable, quoiqu'il ne soit pas le même; et, par conséquent, le souverain bien de l'homme doit être de vivre selon la nature, c'est-à-dire selon la nature de l'homme, parfaite, entière, absolue[3]. »

Cette vue première de la destinée humaine est celle qu'en

1. *Méditat. sur l'Évangile.* Œuvres (édition. de Versailles), t. IX p, 5. — 2. *IVe Sermon sur la fête de tous les saints.* Œuvres, t. II, p. 91. On trouve la même pensée, longuement développée, dans Aristote, *de Morib.*, I, c. I-VII. — 3. Cicero, *de Fin. bon. et mal.*, V, 9.

général ont embrassée les sages de l'antiquité. « Les plus grands philosophes, dit encore Cicéron, ont à bon droit puisé dans la nature le principe du souverain bien, et ils ont cru que le désir des choses convenables à la nature était inné dans tous les êtres qui ressentent cette impulsion naturelle, source de l'amour de soi[1]... Il faut donc entrer dans la connaissance de la nature, et ne point se tromper sur ce qu'elle demande : autrement, ce serait un précepte inutile que celui de nous connaître nous-mêmes, qui a paru si fort au-dessus de l'esprit humain, qu'il a été attribué à un Dieu. Apollon Pythien nous ordonne donc de nous connaître nous-mêmes ; et cette connaissance consiste uniquement à bien connaitre la nature de notre âme et de notre corps, afin que nous puissions suivre un genre de vie qui nous rende heureux par rapport à l'un et à l'autre[2]. »

On sait que les stoïciens, par suite d'une préférence trop absolue pour ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé dans la nature humaine, proclamaient que *la vertu n'a besoin que d'elle-même pour le bonheur*[3].

Cette maxime était la conséquence du principe sur lequel reposait toute leur doctrine morale, qu'*il n'y a pas d'autre bien que ce qui est honnête*[4] : principe vrai sans doute, mais que Zénon et son école interprétaient, ce semble, dans un sens trop restreint.

Sur cette question, comme sur beaucoup d'autres, Platon, avec qui la philosophie aurait à régler un compte sévère, a plus souvent obéi aux inspirations de son imagination enthousiaste qu'à celles de sa raison. Génie grec, mais fourvoyé, sur les pas de Pythagore, dans les théories cosmogoniques et religieuses du génie oriental, le mystique Platon ne semble pas avoir conçu du souverain bien de l'homme une idée claire, distincte, homogène. Il le fait consister, lui aussi, dans la moralité de nos actes, dans leur conformité aux lois de notre nature; il le place dans l'accord harmonieux du corps et de l'âme[5]; mais ce sont là des termes généraux dont on cherche vainement, dans l'œuvre du philosophe, une exacte et constante interprétation.

1. *De Fin. bon. et mal.*, v, 11. — 2. *Ibid.*, v, 16. — 3. Virtus ad beate vivendum se ipsa contenta est. Cf. Cicero, *de Fin. bon. et mal.*, v, 27. — 4. Nisi quod honestum est, nullum est aliud bonum. *Id.*, *ibid.* Cf. aussi Sénèque, en particulier les épîtres LXXI, LXXIV et LXXVI à Lucilius, que je voudrais, en raison de leur caractère moral, si remarquable d'élévation et de noblesse, pouvoir citer ici en entier. — 5. Cf. en particulier le IXe livre de la *République*, le *Gorgias* et le *Timée*.

Si j'ouvre le *Philèbe,* j'y trouve une longue et fastidieuse discussion, dont le but, il est vrai, est de démontrer que le souverain bien ne se rencontre, pour l'homme, que dans une *vie mêlée de plaisirs et de sagesse*[1]; mais si j'interroge le *Phédon,* il me répond par toutes les extravagances de l'ascétisme. Ici, comme dans quelques autres traités de Platon, le corps n'est plus que « le cachot, le tombeau de l'âme; toutes les sensations, tous les plaisirs, toutes les impressions qui nous viennent par le corps, sont autant de chaînes ou de clous qui enlacent ou attachent l'âme au corps et lui ôtent sa liberté. Le corps empêche l'âme de penser : il est la source de tous les désirs, de toutes les passions, c'est à-dire de tous les troubles, de toutes les guerres qui s'élèvent en nous-mêmes et entre les hommes. Le corps est un mal, une folie; pour s'élever à la sagesse, il faut se purifier, c'est-à-dire se délivrer de toutes les passions, c'est-à-dire séparer son âme de son corps et, pour tout dire, s'exercer à mourir. La sagesse et la philosophie ne sont que l'apprentissage de la mort[2]. »

On n'a pas assez dit, quand on s'est contenté de nommer les théories de Platon la préface humaine de l'Évangile : c'est l'Évangile tout entier.

A notre avis, l'école d'Aristote l'entendait mieux, et la doctrine des péripatéticiens sur ce point est plus complète et plus explicite.

L'homme, pensaient-ils, est par nature un être sensitif, intelligent et moral. Il y a donc pour lui trois manières d'existence, trois sortes de bien, trois sources de jouissance et de bonheur.

Et voici comment ils interprétaient cette pensée.

Comme être sensitif, et doué, à ce titre, de sensibilité physique, l'homme aime et recherche le plaisir, il redoute et fuit la douleur; il regarde comme un bien l'intégrité de son corps et de tous ses membres, la santé, la force, la beauté; comme un mal, les infirmités, les mutilations, la débilité, la laideur.

Comme être intelligent, il désire, il recherche la science et la vérité, il repousse l'ignorance et l'erreur. Cicéron parle au sens

1. Τὸν μικτὸν βίον ἡδονῆς τε καὶ φρονήσεως. — 2. Cf. Paul Janet, *Hist. de la philos. mor. et polit.*, t. I, p. 29 et suiv. L'estimable auteur de ce savant travail, cédant, nous le croyons, à ses préjugés universitaires, s'est, à notre avis, montré beaucoup trop indulgent sur ce point à l'égard de Platon.

d'Aristote, quand il dit : « Nous naissons tous avec une si forte passion d'apprendre et de savoir, qu'on ne peut douter que la nature, sans nous en montrer le fruit, ne nous y porte d'elle-même. Ne voyons-nous pas qu'on ne peut, même par le châtiment, empêcher les enfants d'être curieux? Ne voyons-nous pas comme ils reviennent à la charge quand on les a rebutés, comme ils sont ravis d'apprendre quelque chose, qu'ils pétillent d'aller raconter aux autres; et comme ils sont attachés aux jeux, aux pompes et aux spectacles, jusqu'à en souffrir la soif et la faim? Les amis de l'étude et des lettres n'y trouvent-ils pas tant de plaisir, qu'ils en négligent souvent leur santé et leurs intérêts? Ne les voyons-nous pas s'exposer à tout pour connaître et pour apprendre, et se croire assez payés de leurs peines et de leurs travaux par le charme de l'instruction [1]? »

Comme être moral, l'homme aime l'honnête et la vertu, il déteste le vice et le crime. Cicéron, dans cette pensée, dit encore : « La nature de l'homme est telle, qu'il semble être né susceptible de toute sorte de vertu, et c'est ce qui fait que les enfants, sans aucun enseignement que celui de la nature, se sentent excités par les ressemblances des vertus dont ils ont en eux les semences. Ce sont là comme les premiers éléments de la nature ; bientôt ils s'augmentent, et l'œuvre de la vertu s'accomplit. L'homme est fait pour agir, pour aimer ; il apporte avec lui dans la vie tous les principes de générosité, de reconnaissance ; son âme s'ouvre naturellement à l'instruction, à la prudence, au courage, et rejette les vices contraires; et ce n'est pas sans raison, comme je l'ai dit, que nous voyons déjà dans les enfants des étincelles de vertu, qui doivent ensuite allumer en eux le flambeau de la philosophie, afin que la raison, venant à suivre ce flambeau comme une divinité, puisse parvenir à la perfection de sa nature. Dans la faiblesse de l'âge, et dans l'imbécillité de l'âme, ce n'est qu'à travers un nuage qu'on peut entrevoir cette nature qui sera bientôt si puissante ; mais quand l'âme vient à se fortifier dans la suite, elle commence à connaître alors son excellence, qui se fait sentir d'elle-même ; et elle connaît en même temps qu'elle peut la porter encore plus loin [2]. »

La conscience de l'homme lui révèle que ce qui l'ennoblit sur-

1. *De Fin. bon. et mal.*, v, 18. Cicéron a souvent exprimé la même pensée. — 2. *De Fin. bon. et mal.*, v, 15.

tout, c'est qu'il est capable de comprendre et de pratiquer le devoir et la vertu ; que ce côté de son être doit dominer en lui, et que les jouissances, dont il est la source, sont supérieures non-seulement aux voluptés des sens, mais à celles même de l'intelligence. La vie se conserve dans un corps mutilé, tant qu'aucune des parties nobles et essentielles n'a été mortellement atteinte : de même se conservent la vie et le bonheur de l'âme, aussi longtemps qu'elle garde le goût de la vertu et jouit d'une bonne conscience. Il y a des degrés sans doute dans le bonheur et le malheur ; mais on ne peut pas dire qu'une âme vertueuse puisse être absolument malheureuse. Loin de là : puisqu'elle conserve l'élément de bonheur le plus grand et le plus précieux. « Peut-on douter, dit encore Cicéron à ce sujet, que la vertu ne soit tellement au-dessus des autres choses humaines, qu'elle les efface toutes? J'aurai donc la hardiesse d'appeler biens tout ce qui, après la vertu, est selon la nature ; et je ne supprimerai point les noms reçus pour en inventer de nouveaux. Mais je mettrai la vertu dans un des plateaux de la balance, et ce plateau l'emportera sur toute la terre et toutes les mers [1]. »

Cette conception de la destinée humaine, procédant à la fois de l'observation, de l'expérience et de la raison, avait fini, au temps du philosophe Antiochus [2], par convertir à elle l'Académie et par adoucir le Portique lui-même.

« Tout ce qui est conforme à la nature, disait Antiochus, par conséquent tout ce que l'homme appète et recherche par amour de lui-même, est bon ; et mal, tout ce qui est contraire à la nature. Mais tout ce qui est bon ne l'est pas pour cela au même degré. Les perfections de l'âme ont une plus haute valeur que les perfections du corps, et parmi celles-là la vertu a encore la valeur la plus haute. Il est incontestable que la vertu suffit au bonheur de la vie ; mais il n'en est pas moins vrai que la vertu ne procure une félicité complète que si elle est unie aux autres biens, quoique moindres, et que l'homme vertueux, au milieu des maladies, des misères et du besoin, n'est pas aussi heureux que s'il

1. *De Fin. bon. et mal.*, v, 24-30. — 2. Il vivait vers le milieu du Ier siècle avant l'ère chrétienne. Disciple de Philon de Larisse, il lui succéda comme chef de la nouvelle Académie. Il s'était proposé d'en ramener les doctrines à celles de l'ancienne, de concilier les académiciens avec les stoïciens, et de réfuter le scepticisme de Philon et de Carnéade. Il définissait le souverain bien : *Vivere ex hominis natura.*

était exempt de ces maux. Le bonheur consiste donc dans l'union de la vertu avec la possession d'autres biens. Il y a donc des degrés dans le bonheur [1]. »

Ces paroles d'Antiochus, d'accord avec la doctrine d'Aristote, expriment parfaitement là-dessus notre pensée à nous-même.

Pour compléter la notion du souverain bien et de la destinée de l'homme, il nous reste à mentionner deux éléments essentiels, deux facultés également inhérentes à sa nature.

L'homme est naturellement sociable. C'est en effet la nature qui veut, comme l'enseignaient en particulier les stoïciens, que les pères aiment leurs enfants, et que toute société humaine trouve d'abord son origine dans la famille. C'est aussi de la nature, ajoutaient-ils, que procède la liaison qui se forme entre tous les hommes : comme ils étaient destinés par elle à former des sociétés, des villes, des peuples, elle a voulu « que tout homme, par cela seul qu'il est homme, ne fût point étranger pour un autre homme [2]. »

L'homme est aussi naturellement perfectible. A ce titre, sa loi par excellence est le progrès, c'est-à-dire l'extension toujours croissante de sa personnalité dans toutes les directions ouvertes à son activité. Aucune loi ne se prononce en lui avec une plus indomptable énergie. « Le besoin de s'élever, de déployer sa force et d'agrandir son existence, a très-bien dit M. Guizot, est indestructible dans l'homme [3]. »

Cette vérité, qu'on ne peut nier sans nier l'histoire, et qui brille d'un plus vif éclat à mesure qu'elle est confirmée par l'expérience d'un plus grand nombre de siècles, a de tout temps illuminé de préférence les intelligences les plus élevées.

« La loi de la grande étude, ou de la philosophie pratique, disait déjà le sage Khoung-tseu (Confucius), consiste à développer et remettre en lumière le principe lumineux de la raison que nous avons reçu du ciel, à renouveler l'homme, et à placer sa destination définitive dans la perfection, ou le souverain bien... Il faut d'abord connaître le but auquel on doit tendre, ou sa destination définitive... Depuis l'homme le plus élevé en di-

1. Cicero, *de Fin. bon. et mal.*, v, 21-24; *Academ.*, I, 5, 6. — 2. Cicero, *de Fin. bon. et mal.*, III, 19. Hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri. — 3. *Essais sur l'hist. de France,* IV[e] Essai, ch. II, § 3.

gnité, jusqu'au plus humble et au plus obscur, devoir égal pour tous : corriger et améliorer sa personne, ou le *perfectionnement de soi-même,* telle est la base fondamentale de tout progrès et de tout développement moral [1]. »

L'antiquité classique l'avait compris de même. Écoutons encore un de ses plus judicieux interprètes :

« Posons comme évident, dit Cicéron, que la nature est par elle-même progressive, et que, sans autre maître qu'elle-même, en partant de ces connaissances générales qu'elle doit à une intelligence primitive et ébauchée, elle fortifie et parfait la raison [2]. »

Ailleurs, il dit encore par la bouche de Caton (d'Utique) : « Comme Phidias pourrait avoir commencé une statue, et puis la finir, il pourrait aussi l'avoir prise déjà commencée par un autre, et puis l'achever. Voilà le rôle de la sagesse. Elle n'a pas fait l'homme; elle l'a reçu de la nature, déjà commencé; c'est à elle à le perfectionner d'après la nature même, comme une statue qu'elle doit achever [3]. »

Chez les modernes, il n'est pas un penseur illustre qui n'ait également affirmé la doctrine du progrès, et proclamé la perfectibilité indéfinie de la nature humaine. Interrogez Bacon, Descartes, Leibnitz, Pascal, Malebranche, Buffon, Lessing, Kant, Vico, Turgot, Condorcet, Fichte, Schelling, Hegel, Goethe, Lamennais, Humboldt, Proudhon : tous, d'un commun accord, nous représentent le passé comme l'enfance et la jeunesse première de l'humanité; tous nous montrent devant nous l'âge d'or comme le prix des travaux et des efforts des générations successives. Et si la voix de quelque sophiste atrabilaire s'élève encore, qui préconise l'homme sauvage, en haine de la civilisation ; qui prétende que tous nos maux viennent de la société; que la privation des peines vaut bien l'usage des plaisirs, et que, pour être heureux, il suffit de ne rien désirer, nous entendrons Buffon lui répondre : « Si cela est, disons en même temps qu'il est plus doux de végéter que de vivre, de ne rien appéter que de satisfaire son appétit, de dormir d'un sommeil apathique que d'ouvrir les yeux pour voir et pour sentir; consentons à laisser notre âme dans l'engourdissement, notre esprit dans les ténèbres, à ne

1. Cf. G. Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient*, p. 155. — 2. Cicero, *de Legibus*, I, 9. — 3. Cicero, *de Fin. bon. et mal.*, IV, 13.

nous jamais servir ni de l'une ni de l'autre, à nous mettre au-dessous des animaux, à n'être enfin que des masses de matière brute attachées à la terre [1]. »

Une loi ne s'impose à l'individu que parce qu'elle est celle de l'espèce. Ce que nous affirmons de la destinée de chacun des hommes s'applique donc à plus forte raison à l'homme collectif, c'est-à-dire à toute société humaine, grande ou petite, et à l'humanité tout entière, conçue par nous comme un être *sui generis,* doué d'une âme distincte et de facultés spéciales, quoique homogènes, analogues, par leur nature, avec celles de chacun des individus qui la composent, mais élevées à une plus haute puissance.

Le but suprême, assigné, sur cette terre, à l'humanité, ne sera donc pas différent de celui que doit poursuivre chacun de nous. Il consiste à réaliser par la pratique du devoir, dans le sentiment de la dignité humaine, la notion du droit gravée dans les âmes.

Cette notion est complexe : instauration de la justice, au lieu et place de la force, dans les rapports sociaux de peuple à peuple comme d'individu à individu; substitution du régime économique au régime politique; établissement de la paix universelle entre toutes les nations du globe; fusion de tous les peuples en une seule, en une immense fédération ; entière domination de la grande famille humaine sur la nature inanimée ; affranchissement complet du *moi* humain; constitution de l'unité dans la variété par l'harmonie, tels sont, en termes généraux, les principaux éléments dont elle se compose.

La conscience, plus ou moins lucide, de cette magnifique destinée s'agite dans l'âme de l'humanité et dans celle des peuples, ainsi que l'histoire en rend témoignage, avec encore plus de force et d'éclat qu'elle ne se manifeste dans l'âme des individus. C'est elle qui donne à tous ceux qu'elle éclaire et qu'elle inspire le courage et la force de marcher en avant, à travers ces luttes terribles et sublimes qui marquent chacun des pas de l'humanité vers le but où elle tend, *ut disponat orbem terrarum in æquitate et justitia,* comme dit la *Sagesse* (IX, 3) ; c'est elle qui explique pourquoi M. Guizot a pu dire avec vérité : « Le malheur

1. Œuvres compl. de Buffon, petite édit. de l'Imprim. royale, 1775. *Quadrup.*, t. II, p. 166-167.

n'est pas ce que détestent et redoutent le plus les peuples; ils l'ont plus d'une fois soutenu, affronté, recherché presque, et il y a des époques déplorables dont le souvenir leur est demeuré très-cher[1]. »

Il convient cependant de noter une différence, différence tout apparente et transitoire, qui se manifeste ici entre l'homme individu et l'homme collectif.

Chez un certain nombre d'individus, aujourd'hui plus considérable qu'à aucune autre époque de l'histoire, la conscience de la destinée humaine s'est élevée à l'état rationnel et réfléchi : ceux-là, qu'ils violent ou accomplissent la loi de progrès, agissent sous l'impulsion d'une libre volonté, ils sont responsables de leurs intentions et de leurs actes. On en peut dire autant de toute nation, parvenue à ce point de civilisation, de se gouverner par ses propres lois, de gérer elle-même ses affaires, de régler, comme elle l'entend, ses rapports avec les autres peuples, d'agir enfin, en toute circonstance, au moyen d'organes qu'elle s'est créés et dont elle dispose, et d'être ainsi constamment libre de choisir entre la justice et la violence, entre l'infamie et la gloire, entre l'intérêt de son repos et celui de sa dignité. Comme l'a justement observé Hegel[2], une telle nation, ayant conscience de son unité et de son but, est véritablement une personne morale; à ce titre, selon l'usage qu'elle fait de sa puissance et de sa liberté, les autres nations, avec raison, l'admirent et la respectent, ou la méprisent et la détestent.

L'humanité, considérée dans son ensemble, n'en est pas encore là. Guidée jusqu'à ce jour, comme l'ont été d'abord l'individu et chacune des sociétés partielles dont se compose le genre humain, par l'instinct et le sentiment, elle n'arrivera que plus tard, et en dernier lieu, à la conscience nette et réfléchie de sa destinée, à la possession de son libre arbitre et d'un organe de ses volontés, en un mot à l'état complet de personne morale.

Ainsi le progrès, marqué chez l'individu, quand il est digne du nom d'homme, d'un caractère de liberté, est encore empreint chez l'homme collectif, surtout si nous le considérons dans l'humanité tout entière, d'un caractère de spontanéité, ou même de nécessité; mais il n'en reste pas moins la grande loi,

1. *Essais sur l'hist. de France*, Ve Essai. — 2. *Philosophie du droit*, IIIe partie.

la loi souveraine de l'un comme de l'autre. A cet égard, ainsi que le remarque Alex. de Humboldt, « il en est de la vie des peuples comme de la nature, qui, selon une heureuse expression de Gœthe, dans son impulsion éternellement reçue et transmise, dans le développement organique des êtres, ne connaît ni repos ni arrêt, qui a attaché sa malédiction à tout ce qui retarde et suspend le mouvement [1]. »

C'est surtout en considérant, au point de vue du progrès et du développement des institutions sociales, les facultés et les œuvres de l'homme; c'est en contemplant les merveilles déjà anciennes et toujours croissantes de nos sciences, de nos arts, de notre industrie; c'est en comparant à la nature sauvage la nature cultivée, qu'au contraire de J. J. Rousseau je serais presque tenté de dire, et Buffon [2] ici encore serait de mon avis : Tout est mal, sortant des mains de l'auteur des choses, tout s'améliore entre les mains de l'homme. C'est que l'homme, en vue de sa destinée, c'est-à-dire de son bonheur, mais presque toujours aussi au profit des êtres plus ou moins soumis à son empire, réagit, en vertu de la loi de liberté qui lui est propre, contre les lois de la fatalité, quelquefois pour en écarter, plus souvent pour en modifier l'action.

L'apôtre saint Jean, après avoir raconté la vie humaine et terrestre de son Dieu, termine son Évangile par ces étranges paroles : « Jésus a fait tant d'autres choses, que, si on les rapportait en détail, je ne crois pas que le monde entier pût contenir les livres qu'on en écrirait. » Est-ce au sage Nazaréen, fils de Marie, dont la vie a été si obscure, que l'historien Josèphe, son compatriote et son contemporain, n'en dit pas un mot [3], est-ce à ce doux et mystique sectaire qu'il convient d'appliquer ces paroles? N'est-ce pas plutôt à ce grand opérateur de merveilles, qu'on appelle humanité, véritable verbe de Dieu, personnifié, quoique imparfaitement, dans le Christ par le symbolisme chrétien?

Que l'humanité poursuive donc sa destinée, et chaque homme de concert avec elle. Vivre, voilà le but : vivre à la fois, et tou-

1. *Cosmos*, t. I, p. 42 de l'édit. française. Voyez Œuvres de Gœthe, petite édition de Cotta, t. L, p. 4. — 2. Cf. Buffon, Œuvres compl., t. XII, p. 338 et suiv.; *Quadrup.*, t IV, p. XII-XVII. — 3. Il faut mettre au rang des fraudes pieuses, en si grand nombre, des premiers chrétiens, le passage attribué à Josèphe, *Antiq. judaïq.*, liv. XVIII, ch. IV.

jours davantage, par toutes les puissances de l'âme et du corps, par les sens, par l'intelligence, par le cœur; mais de telle sorte, comme dit Sénèque, « que la vertu se perfectionne, au moyen d'une égalité et d'un train de vie s'harmonisant en tout avec lui-même... Là, ajoute le philosophe, est le souverain bien : dès que tu le possèdes, tu deviens le compagnon des dieux, tu n'es plus leur suppliant... Le chemin pour y parvenir est sûr et aisé, la nature nous a pourvus de tout ce qu'il faut pour le parcourir... Qu'y faut-il donc? Une âme; mais une âme droite, bonne, élevée... Cette âme se peut rencontrer aussi bien dans un affranchi et dans un esclave que dans un chevalier romain. Qu'est-ce qu'un chevalier romain, un affranchi, un esclave? Des noms nés de l'orgueil ou de l'injustice. On peut s'élever au ciel du coin le plus humble de la terre[1]. »

V.—Au jugement de la raison, le souverain bien de l'homme, en même temps que sa suprême moralité, sa destinée, en un mot, consiste, ainsi que nous avons vu, dans l'exercice pondéré, dans l'harmonie toujours croissante de toutes les puissances, de toutes les facultés de son être. Elle se complète, comme parle Cicéron, de l'intégrité du corps et de la parfaite raison de l'âme, *cumulatur ex integritate corporis, et ex mentis ratione perfecta*[2]. Le poëte a dit aussi : *Mens sana in corpore sano*. Voilà l'idéal : la destinée de l'homme est d'autant plus parfaite, il est lui-même d'autant plus heureux, qu'il s'en approche davantage.

Cette destinée se poursuit-elle au delà de la vie présente? La loi du progrès y trouve-t-elle encore pour nous son application dans une succession indéfinie et ascendante d'existences toujours plus parfaites?

Moi aussi, je me suis souvent posé cette question :

Égaré dans les cieux sur les pas de Platon,
Par ma propre vertu je cherchais à connaître
Si l'âme est en effet un souffle du grand Être;
Si ce rayon divin, dans l'argile enfermé,
Doit être par la mort éteint ou rallumé;
S'il doit après mille ans revivre sur la terre;
Ou si, changeant sept fois de destins et de sphère,

1. Seneca, *Epist.* XXXI. Cf. sur cette notion d'égalité entre tous les hommes, Cicero, *de Leg.*, I, 10. — 2. Cicero, *de Fin. bon. et mal.*, V, 14.

Et montant d'astre en astre à son centre divin,
D'un but qui fuit toujours il s'approche sans fin;
Si dans ces changements nos souvenirs survivent;
Si nos soins, nos amours, si nos vertus nous suivent;
S'il est un juge assis aux portes des enfers,
Qui sépare à jamais les justes des pervers;

. . . .

Mais, ainsi que des cieux, où son vol se déploie,
L'aigle souvent trompé redescend sans sa proie,
Dans ces vastes hauteurs où mon œil s'est porté,
Je n'ai rien découvert que doute et vanité [1].

J'en conclus, *a priori,* que la question est pour nous sans importance : en dépit de certains déclamateurs, je me refuse à admettre que nos « plus chers intérêts, » comme ils disent, dépendent de la solution d'un problème voilé par la nature elle-même d'une impénétrable obscurité; et, de concert avec Cicéron, je rends grâces à Socrate « d'avoir, le premier, détourné la pensée humaine de ces questions obscures auxquelles, avant lui, s'attachaient les philosophes, pour la ramener à la vie commune et à l'examen des vertus et des vices, du bien et du mal ; » je trouve, comme lui, « les choses célestes au-dessus de notre portée ; » comme lui, je crois aussi que, « quand nous les connaîtrions parfaitement, nous n'en serions ni meilleurs ni plus heureux [2]. »

Or, c'est précisément ici, c'est à l'occasion de notre ignorance, que triomphe la raison divine. Ce qui n'est, au regard de la raison humaine, qu'une hypothèse, un objet éternel de doute et de discussion, elle le transforme en objet de certitude, en vérité au-dessus de toute atteinte. Elle va plus loin : elle proclame qu'il n'est point pour l'homme de destinée terrestre ; que sa vie actuelle n'est en réalité qu'une épreuve, une voie de préparation à sa véritable destinée, laquelle ne commence et ne s'accomplit qu'au delà du tombeau.

Écoutez l'Église, seule légitime interprète de la raison divine : elle vous dira que, même à l'origine de l'humanité, la vie terrestre d'Adam n'était qu'un moyen, le prélude à sa destinée céleste, définitive; qu'alors, il est vrai, cette destinée, quoique conçue tout d'abord comme surnaturelle, comme surajoutée à la

1. Lamartine, *Prem. méd. poét.*, xxe médit. — 2. Cf. Cicero, *Academ.*, I, 4.

nature humaine, et dans une disproportion totale avec elle[1], offrait pourtant avec cette même nature une sorte d'harmonie; mais qu'aujourd'hui, et depuis le péché originel, la nature de l'homme, dans la vie présente, est en complète opposition avec sa destinée dans la vie future. Aujourd'hui, l'homme n'est plus seulement, comme à l'origine, incapable, par ses forces naturelles, d'atteindre sa fin, sa nature y répugne. Étrange mystère, sans doute, et tout à fait inadmissible au regard de la simple raison! L'homme est méchant, corrompu, incapable du bien; c'est l'Église qui l'affirme. Et cependant l'Église, par une évidente contradiction, affirme en même temps que le bien, le bien suprême, Dieu, en un mot, est l'objet, l'unique objet de l'homme. Mystère et contradiction, disons-nous; car si, par nature et absolument, je suis méchant et impie, comment entendre que le saint, le bon soit mon objet?

Aussi l'Église enseigne-t-elle que très-peu d'entre les hommes recouvreront la fin glorieuse qu'ils ont perdue par le péché. Presque tous, suivant les aberrations de leur nature corrompue, aboutiront à une damnation éternelle; c'est-à-dire que les hommes, par nature enfants de colère, selon l'expression de saint Paul[2], *natura filii iræ*, sont destinés à des supplices infinis en douleur et en durée.

Si quelques-uns y échappent, *pauci electi,* c'est en vertu d'un décret particulier de Dieu qui, par une grâce spéciale et toute gratuite, les a élus et prédestinés entre tous à la béatitude, en vue, non certes de leurs propres mérites, ils n'en ont aucun, mais des mérites d'une rédemption divine dont le bénéfice leur est ainsi appliqué.

Sur cette question, consultez en particulier saint Augustin. De sa doctrine touchant le péché originel et la grâce, doctrine qui est en réalité et ne peut pas ne pas être celle de l'Église, résulte en effet que Dieu, en vertu d'un dessein éternel, et sans égard à la conduite future des hommes, a choisi dans cette masse de perdition quelques-uns pour vases de miséricorde, *vasa misericordiæ,* et qu'il a abandonné tous les autres comme vases de colère, *vasa iræ,* à une juste condamnation. C'est ce que saint Augustin nomme *prédestination* et *réprobation :* « Dieu, dit-il, car il convient

1. Cf. *Aperçu sur la théologie,* à l'usage du grand séminaire de Saint-Flour, imprimé par ordre de Monseigneur l'évêque, t. II, p. 11. — 2. *Ephes.,* II, 3.

de rappeler ici ses propres paroles, Dieu nous a élus dans le Christ avant la constitution du monde, nous prédestinant à devenir ses fils par adoption : non que, par nous-mêmes, nous dussions être saints et immaculés, mais il nous a choisis et prédestinés pour que nous le fussions. Et en cela il a agi selon le bon plaisir de sa volonté, afin que nul ne se glorifie de sa volonté propre, mais de celle de Dieu envers lui[1]. » Saint Augustin invoque justement, à l'appui de cette doctrine, et l'autorité de saint Paul, qui s'est exprimé dans les mêmes termes[2], et les faits de l'histoire biblique.

Le nombre des réprouvés est donc infiniment plus grand que celui des élus. Au dire des plus grands saints, à peine une âme sur dix mille sera-t-elle sauvée[3]. Et ils semblent l'entendre des chrétiens seulement. Au reste, leur affirmation, sur ce point, ne diffère pas de celle du Christ lui-même : « Quelqu'un lui ayant demandé : Seigneur, est-ce que ceux qui seront sauvés sont en petit nombre? Jésus leur répondit : Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, parce que la porte de la perdition est large, et le chemin qui y mène est spacieux, et il y en a beaucoup qui y passent. Qu'elle est étroite la porte de la vie, et que la voie qui y conduit est resserrée, et qu'il y en a peu qui la trouvent[4] ! »

« Ainsi le monde entier, comme s'exprime le doux Nicole, est un lieu de supplices, où l'on ne découvre, par les yeux de la foi, que des effets effroyables de la justice de Dieu ; et, si nous voulons nous la représenter par quelque image qui en approche, figurons-nous un lieu vaste, plein de tous les instruments de la cruauté des hommes, et rempli d'une part de bourreaux, de l'autre d'un nombre infini de criminels abandonnés à leur rage. Représentons-nous que ces bourreaux se jettent sur ces misérables, qu'ils les tourmentent tous, et qu'ils en font tous les jours périr un grand nombre par les plus cruels supplices, qu'il y en a seulement quelques-uns dont ils ont ordre d'épargner la vie ; mais que ceux-ci même, n'en étant pas assurés, ont sujet de craindre pour

1. August., *de Prædestinatione sanctorum*, c. XVIII. Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, prædestinans in adoptionem filiorum ; non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit prædestinavitque, ut essemus. Fecit hoc secundum placitum suæ voluntatis, ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur. Cf. *de Prædestinatione et gratia*, c. III, 16. — 2. *Ephes.*, I, 3-11 ; *Rom.*, IX, 11-23. — 3. Cf. en particulier S. Jean Chrysostome, *Homélie XXIV sur les Actes des apôtres*. Opp., t. IX, Paris, 1731 — 4. Luc, XIII, 23, 24 ; Matth., VII, 13, 14.

eux-mêmes la mort qu'ils voient souffrir à tout moment à ceux qui les environnent, ne voyant rien en eux qui les en distingue. Quelle serait la frayeur de ces misérables!... Et cependant la foi nous expose bien un autre spectacle devant les yeux; car elle nous fait voir les démons répandus par tout le monde, qui tourmentent et affligent tous les hommes en mille manières, et qui les précipitent presque tous, premièrement dans les crimes, et ensuite dans l'enfer et dans la mort éternelle[1]. »

La contradiction suscitée par l'Église elle-même, affirmant d'une part que la nature actuelle de l'homme est corrompue et l'entraîne au mal, d'autre part que la destinée de l'homme, destinée surnaturelle, est de posséder Dieu, c'est-à-dire le bien suprême, par l'intelligence et par le cœur, l'a jetée dans des difficultés de dialectique dont elle n'a pu se tirer, même à l'aide de sa doctrine de la prédestination, et sur lesquelles elle s'est contentée d'étendre prudemment un voile de ténèbres. Nous essayerons bientôt de soulever ce voile. Mais, d'ailleurs, cette contradiction n'est pas la seule que présente avec la nature humaine, dans la question spéciale qui nous occupe ici, le dogme de l'Église. Il en est une autre, plus radicale encore, que toutes les distinctions, toutes les subtilités inventées par la théologie ne sauraient davantage résoudre. Nous y avons touché en passant, elle mérite aussi notre attention.

« Pourquoi Dieu nous a-t-il créés? » — A cette question que se pose l'Église, l'Église répond : « Dieu nous a créés pour le connaître, l'aimer, le servir, et, par ce moyen, obtenir la vie éternelle. » C'est le langage même d'un de ses premiers Pères : « Le monde, dit Lactance, a été fait pour que nous naissions; nous naissons pour connaître le Dieu créateur du monde et le nôtre; nous le connaissons pour l'honorer; nous l'honorons pour obtenir l'immortalité en récompense de nos efforts[2]. »

Bossuet, à ce propos : « Je ne connais Dieu qu'imparfaitement,

1. Nicole, *de la Crainte de Dieu*, ch. v. La 5e conférence du père Lacordaire, prononcée sur ce sujet à Notre-Dame de Paris en 1851, n'est, j'ose le dire, qu'une bouffonnerie, une indigne moquerie du dogme chrétien. Que l'autorité ecclésiastique tolère de tels enseignements, quel signe d'affaiblissement et de décadence ! — 2. *Instit. div.*, VII, 6. Idcirco mundus factus est, ut nascamur; ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi ac nostri Deum; ideo agnoscimus, ut colamus; ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus.

dit-il, et voilà pourquoi je ne suis pas heureux. J'ai donc à désirer de le connaître plus parfaitement que je ne fais : *de le connaître,* comme dit saint Paul (I Cor., III, 12), *ainsi que j'en suis connu;* de le connaître à nu, *à découvert,* en un mot de le voir *face à face* (II Cor., III, 18), sans ombre, sans voile, sans obscurité... Mais cela n'est pas de cette vie[1]. »

Ce sera, dit l'Église, pour la vie à venir.

Mais quoi! cette vision de Dieu *facie ad faciem,* réservée aux élus dans un monde futur, et dont vous faites la véritable fin, la destinée de l'homme, la raison peut-elle s'empêcher de la reconnaître tout d'abord comme étant d'un accès absolument et à tout jamais impossible? « Il n'est aucun progrès, dit très-bien Fichte, aucun développement, au terme duquel je puisse affirmer que le fini se transforme en infini [2]. » L'affirmer, ainsi que fait l'Église, assigner comme but, comme objet, l'infini au fini, l'absolu au relatif, le nécessaire au contingent, c'est prétendre en effet que les lois mathématiques seront un jour changées et que la partie deviendra alors aussi grande que le tout.

La raison divine elle-même est forcée d'en convenir. « L'Église nous enseigne, dit un théologien, que nous sommes destinés à posséder Dieu, à le connaître et à l'aimer, non plus à travers l'emblème de ses œuvres, *per speculum, in ænigmate,* comme dit l'Apôtre, mais immédiatement et sans aucun milieu : *tunc autem facie ad faciem.* Nos facultés ne sont pas capables par elles-mêmes d'une telle vue et de l'amour qui y répond. Non-seulement la destinée surnaturelle est au-dessus de celle qui convient à notre nature, mais une créature assez parfaite pour que cette fin lui soit *naturelle* n'est pas possible. En effet, l'être de Dieu est en disproportion infinie avec celui de toute créature. Impossible donc qu'une intelligence finie soit capable, par elle-même, de voir Dieu immédiatement [3]. »

La raison humaine ajoute, sans crainte de se tromper, qu'il est impossible même à Dieu de lui donner cette capacité qu'elle n'a pas de nature; tout aussi impossible que de changer les lois mathématiques. Or, l'Église, que nous sachions, n'a pas encore explicitement consacré de son autorité l'opinion de Tertullien,

1. Bossuet, *Élévat. sur les mystères,* Œuvres, t. VIII, p. 59-61. — 2. Fichte, *Destinat. de l'homme,* p. 384 de la traduction française. — 3. *Aperçu sur la théologie,* t. II, p. 23.

qui prétendait que la vérité de ces lois dépend de la volonté de Dieu. C'est peut-être un tort à elle, au point de vue de la logique de son système; c'est tout au moins une inconséquence.

Il est d'ailleurs aisé de reconnaître à quel côté de notre nature s'attaque ici l'affirmation de l'Église. Tout est borné dans l'homme, avons-nous dit, excepté ses désirs, par conséquent aussi ses craintes et ses espérances. Il est évident que c'est par là surtout que la religion s'est emparée de l'homme, aussi longtemps que la réflexion ne l'a pas mis en garde contre lui-même.

Cela dit, achevons d'exposer, relativement à la question qui nous occupe, les théories de la raison divine.

La destinée de l'homme étant surnaturelle, il ne peut l'atteindre aussi que par des voies surnaturelles, délibérées et résolues dans les conseils les plus secrets de Dieu, qui ne les a révélées qu'à son Église.

Ouvrez les Pères, étudiez leurs enseignements : tous, considérant l'homme à un double point de vue, ce qu'il est par nature, et ce qu'il doit être en raison du but divin, s'accordent à reconnaître avant tout et à proclamer le christianisme comme une condition indispensable pour qu'il devienne ce que, abandonné à lui-même, il ne peut devenir par sa propre nature.

Dieu a parlé, nous dit l'Église par toutes ses voix, et je suis chargée par lui de vous annoncer sa parole. Cette parole est indubitable, car ainsi l'ai-je décidé, et je suis moi-même infaillible. J'ai recueilli le trésor des vérités et des prescriptions qu'il lui a plu de communiquer aux hommes par mon intermédiaire. Seule, j'en ai l'intelligence; seule, j'en dispose, je les ordonne et les applique selon ma sagesse et mon bon plaisir, qui ne sont autres que le bon plaisir et la sagesse de Dieu. Mes commandements, comme les siens, obligent tous les fidèles. Mes pouvoirs à cet égard, je les ai reçus de mon chef, qui lui-même est Dieu, et qui a ordonné de traiter comme un païen et un publicain quiconque n'obéirait pas à l'Église. On sait si je me suis montrée, de tout temps, docile à ce précepte.

Ainsi parle l'Église; et à cette question : Ne peut-on pas se sauver, c'est-à-dire accomplir sa destinée hors de l'Église? l'Église, au point de vue où elle est placée, a, comme on voit, le droit et le devoir de répondre : Non, on ne peut pas se sauver hors de l'Église; hors de l'Église, point de salut.

TROISIÈME ÉTUDE.

L'ÉGLISE.

> Nous savons que toutes les vertus, le martyre, les austérités et toutes les bonnes œuvres sont inutiles hors de l'Église, et de la communion du chef de l'Église, qui est le pape.
>
> PASCAL.

> Faites découler le droit de la foi, prenez une certaine croyance pour condition de la moralité humaine; alors, celui qui ne partagera pas cette croyance sera en dehors de la loi commune; il n'y aura pour lui pas plus de salut dans ce monde que dans l'autre, et la plus dure des iniquités, c'est-à-dire la violation de la conscience, sera la première qu'on lui fera souffrir.
>
> A. FRANCK, art. MORALE dans le *Dict. des sciences philosoph.*

> Principibus datur potestas in terris, sacerdotibus autem potestas tribuitur et in cœlis; illis solummodo super corpora, istis etiam super animas.
>
> INNOCENT. III, *Epist.*, l. I, ep. CCCCI, *ad Acerbum.*

I. Que le lecteur nous permette d'ouvrir ici une longue parenthèse. La maxime que nous venons de rappeler, et dont l'examen n'est pas autant qu'on pourrait croire en dehors de notre sujet, mérite d'ailleurs par elle-même, et à plus d'un titre, que nous nous y arrêtions. Aucune autre proposition, dans le domaine de la théologie chrétienne, n'a plus besoin d'être remise en lumière; aucune, par ses récentes destinées, ne témoigne davantage combien l'Église, si nous osons le dire, a perdu le courage et la foi de son dogme.

Effrayée du cri de réprobation, soulevé, au nom de l'humanité, par la philosophie du dix-huitième siècle, contre cette affirmation dogmatique : *Hors de l'Église point de salut;* harcelée, à cette occasion, par une dialectique impitoyable, à laquelle, dans la conscience et l'orgueil de sa raison toute divine, elle aurait dû

hermétiquement fermer sa porte et ses oreilles, l'Église a maladroitement essayé de rendre compte, sur ce point, des intentions et de la conduite de son Dieu, au lieu de se renfermer avec lui, comme il leur convient si bien à tous deux, dans l'argument sans réplique,

Hoc volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas.

Elle a cédé, par une fausse honte, aux progrès incessants de l'incrédulité et de l'esprit de tolérance, et s'est ainsi laissé prendre aux filets de la raison humaine. Elle cherche aujourd'hui, dans l'espoir de lui échapper, à se voiler de nuages, à faire en certains cas la nuit autour d'elle. Elle ne peut renier ouvertement aucun de ses dogmes, moins qu'aucun autre celui qui se rattache aux bases essentielles de sa doctrine, celui qui lui est à elle-même sa raison d'être; mais elle n'ose plus ouvertement le défendre : elle s'applique, à grand renfort de distinctions et de contradictions, de subtilités et d'arguties, à l'environner d'obscurité et de ténèbres, à le dissimuler aux yeux.

Telle est, du moins, la tâche que paraissent s'être imposée plusieurs des théologiens et des apologistes modernes du christianisme.

Pour bien apprécier à cet égard le mouvement de conversion qui s'est, depuis cinquante ou soixante ans, opéré dans l'Église, il faudrait, à l'aide de citations textuelles, comparer aux élucubrations de Collet et de Bailly, par exemple, celles qu'ont exposées, dans ces derniers temps, les théologiens Liguori, Bouvier et Gousset. On y verrait aussi à quelles pitoyables subtilités la raison divine, en dépit de la nature, peut abaisser des intelligences humaines. Mais il me répugne, je l'avoue, d'engager avec moi le lecteur dans cet ennuyeux dédale d'interprétations forcées ou contradictoires et de prétentieuses absurdités[1].

Bornons-nous donc à laisser parler, sur cette question, l'auteur approuvé des *Études philosophiques sur le christianisme*.

Voici d'abord en quels termes il la pose :

« La maxime *Hors de l'Église point de salut* veut-elle dire que

1. Si l'on veut cependant en avoir quelque idée, qu'on lise seulement, dans le *Dictionn. théolog.* de Bergier, les articles ÉGLISE, IGNORANCE, HÉRÉSIE, HÉRÉTIQUES; l'*Aperçu sur la théologie*, t. I, p. XXIX; t. II, p. 148-159, et la *Théologie dogmatique* du cardinal Gousset, édition de 1857, t. I, p. 497-498; 545-552.

tous ceux qui, géographiquement et corporellement, sont ou ont été en dehors de l'Église catholique visiblement représentée par la Papauté; que tous ceux qui ont ignoré *invinciblement* l'histoire de la vie et de la mort de Jésus-Christ et sa doctrine, les anciens païens, les tribus sauvages, les idolâtres de l'Inde, les mahométans, les schismatiques, les protestants de bonne foi; que tous ceux, en un mot, qui par *un fait involontaire* paraissent hors de l'Église catholique dans son organisation visible, sont *par cela seul* hors du salut, sont damnés, sont rejetés dans l'enfer? »

« Telle est, ajoute M. Nicolas, la doctrine que Rousseau impute à l'Église catholique[1], que, depuis lui, tout le monde répète comme un point théologique incontestable, et dont l'ignorance et les passions se font une fin de non-recevoir d'humanité et de sens commun contre la religion, qui les dispense de l'étudier, et qui leur permet de la juger, comme on dit, *sur l'étiquette*.... Cette doctrine est *le comble de l'absurdité,* disent tous les jours

1. Voici les paroles de J.-J. Rousseau :

« Ou toutes les religions sont bonnes et agréables à Dieu, ou, s'il en est une qu'il prescrive aux hommes, et qu'il les punisse de méconnaître, il lui a donné des signes certains et manifestes pour être distinguée et connue pour la seule véritable : ces signes sont de tous les temps et de tous les lieux, également sensibles à tous les hommes, grands et petits, savants et ignorants, Européens, Indiens, Africains, Sauvages. S'il étoit une religion sur la terre hors de laquelle il n'y eût que peine éternelle, et qu'en quelque lieu du monde un seul mortel de bonne foi n'eût pas été frappé de son évidence, le Dieu de cette religion seroit le plus inique et le plus cruel des tyrans..... Vous m'annoncez un Dieu né et mort, il y a deux mille ans, à l'autre extrémité du monde, dans je ne sais quelle petite ville, et vous me dites que tous ceux qui n'auront point cru à ce mystère seront damnés. Voilà des choses bien étranges pour les croire si vite sur la seule autorité d'un homme que je ne connois point! Pourquoi votre Dieu a-t-il fait arriver si loin de moi les événements dont il vouloit m'obliger d'être instruit? Est-ce un crime d'ignorer ce qui se passe aux antipodes? Puis-je deviner qu'il y a eu dans un autre hémisphère un peuple hébreu et une ville de Jérusalem? Autant vaudroit m'obliger de savoir ce qui se fait dans la lune. Vous venez, dites-vous, me l'apprendre; mais pourquoi n'êtes-vous pas venu l'apprendre à mon père? ou pourquoi damnez-vous ce bon vieillard pour n'en avoir jamais rien su... Pressés par ces raisons, les uns aiment mieux faire Dieu injuste, et punir les innocents du péché de leur père, que de renoncer à leur barbare dogme. Les autres se tirent d'affaire en envoyant obligeamment un ange instruire quiconque, dans une ignorance invincible, auroit vécu moralement bien. La belle invention que cet ange! Non contents de nous asservir à leurs machines, ils mettent Dieu lui-même dans la nécessité d'en employer. »

des âmes droites. J'en conviens avec elle. Mais, par cela même, je dis que c'est le comble de l'injustice et de la prévention de l'avoir prêtée gratuitement à l'Église catholique.... Où donc Rousseau, qui, le premier, a imputé cette doctrine à l'Église, a-t-il vu qu'elle lui appartînt réellement?... Qui donc lui a dit que telle était la doctrine catholique? Est-ce son symbole, ses conciles, ses Pères, ses papes, ses docteurs, ses oracles les plus accrédités et les plus purs?... L'a-t-il lu dans les saints Évangiles, dans saint Paul, dans saint Augustin, dans saint Thomas, dans quelque décision canonique, dans quelque bulle pontificale que ce soit?... Bourdaloue, Bossuet, Pascal, ces trois grandes plumes en qui s'est résumé l'enseignement catholique dans toute sa sévérité, ont-ils écrit un seul mot qui ait pu le lui faire soupçonner?... Non... »

J'épargne ici M. Nicolas, en faisant grâce au lecteur de quelques-unes des déclamations ampoulées qui viennent à la suite.

Jusqu'ici les théologiens les plus modérés, les plus enclins à mitiger le dogme de l'Église, avaient du moins hésité devant cette question : « Faut-il placer hors des voies du salut les hérétiques et les schismatiques de bonne foi, les infidèles qui n'ont pas entendu la parole de l'Évangile, les enfants morts avant l'usage de la raison et sans avoir reçu la régénération spirituelle? » Ils avouaient que « la difficulté est grave et complexe[1] ; » et sans doute ils ont cru faire une magnanime concession aux exigences du siècle, au démon de la tolérance, en accordant aux infidèles et aux hérétiques de bonne foi, à certaines conditions cependant, de partager le sort des enfants morts sans baptême, « qui vont en enfer, » mais dans un enfer dont les flammes sont aussi douces que possible[2].

M. Nicolas adopte une tactique plus hardie, et, au moment de se prononcer enfin, il s'écrie :

« Disons-le hautement et sans réticence : A cette question, l'Église voue-t-elle aux flammes éternelles les schismatiques, les hérétiques, les païens et les idolâtres même, qui, dans une ignorance invincible[3] de la loi évangélique, ont fidèlement pratiqué

1. Voy. *Aperçu sur la théologie*, t. I, p. xxix. — 2. *Ibid.*, t. II, p. 148-159. — 3. Comme si l'*ignorance invincible* pouvait se concilier avec la *toute-puissance* d'un Dieu, sans l'ordre ou la permission duquel rien n'arrive en ce monde. Saint Thomas d'Aquin et Leibnitz évitent du moins cette absurde

tout le bien qui leur était connu? Il faut répondre : NON. — Y a-t-il eu quelque hésitation, quelque partage, à ce sujet, entre ses divers théologiens? Il faut répondre encore : NON. — Lors donc que Rousseau vient dire : « Pressés par ces raisons, les uns « aiment mieux faire Dieu injuste, et punir les innocents du « péché de leur père, que de renoncer à leur barbare dogme; « les autres se tirent d'affaire en envoyant obligeamment un « ange, etc... » Rousseau dénature impudemment l'enseignement catholique.— C'est *unanimement* que les théologiens catholiques se prononcent en faveur du salut des hérétiques et des infidèles. Ils *ne diffèrent que* sur les *moyens* employés par Dieu pour les faire arriver au salut, ce qui est dans le domaine des opinions et de la dispute[1]... »

Dans ces dernières paroles se cache la porte de derrière que M. Nicolas, *sans réticence*, comme on sait, ménage à son orthodoxie[2].

Nous reconnaîtrons bientôt de quel côté est ici l'impudence.

II.—Si je consulte des théologiens sérieux, des théologiens de la vieille roche, les plus accrédités dans l'Église[3], et que je leur demande si tous ceux qui ont vécu avant le Messie, ne pouvant, quoi qu'ils fissent, apaiser la colère de Dieu que tous avaient méritée par le péché d'origine, ont été voués à une éternelle damnation, voici ce qu'ils me répondent :

« Le Messie devait un jour satisfaire à la justice divine pour les péchés de tous les hommes, tant de ceux qui avaient vécu avant lui que de ceux qui devaient naître dans la suite. En vue de cette satisfaction, et par les mérites du Messie futur, les hommes ont pu obtenir la rémission de leurs péchés et vivre saintement. Mais l'entrée du ciel ne pouvait leur être ouverte que par le Messie, et sous la condition de croire en lui, ainsi que l'enseigne en particulier saint Paul, notamment dans son *Épître aux Hébreux*, ch. XI, et dans son *Épître aux Galates*, ch. III. » Là-dessus ils m'allèguent l'autorité de saint Augustin.

contradiction, en laissant à Dieu la ressource d'envoyer ses anges convertir les infidèles : ressource très-ordinairement mise en pratique, selon certains théologiens.

1. Voyez Aug. Nicolas, *Études phil. sur le christ.*, t. III, p. 309, 312, 313. — 2. Cf. *ibid.*, t. III, p. 344, 345, 346, 347, 355. — 3. Voyez en particulier Pouget, *Institutiones catholicæ*, t. I, p. 80-83; t. III, p. 10-12, 15, 29, 33; Arnauld, *de la Nécessité de la foi en Jésus-Christ.*

Saint Augustin, en effet, commentant les paroles de l'Apôtre : « Par là, dit-il, il nous faut entendre que tous ceux des anciens qui ont été justifiés l'ont été par la foi... Ils ont donc été guéris de l'impiété de l'orgueil, pour être réconciliés avec Dieu, tous ceux qui, par la révélation, avant qu'elle se fît, et par l'Évangile, depuis qu'elle s'est faite, en croyant ont aimé, et en aimant ont imité l'humilité du Christ[1]. »

Il dit encore : « Avant la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il y a eu des justes, croyant en celui qui devait venir, comme nous croyons en celui qui est venu. Les temps ont changé, non la foi... La même foi unit les uns et les autres, et ceux qui ont cru qu'il viendrait, et ceux qui croient qu'il est venu. Nous voyons que les uns et les autres, quoique en des temps divers, sont entrés par une seule et même porte de la foi, par le Christ. Nous croyons que Jésus-Christ est né d'une vierge, qu'il est venu en chair, qu'il a souffert, qu'il est ressuscité, qu'il est monté au ciel : nous croyons que tout cela est maintenant accompli. Ils sont avec nous dans la société de cette foi, les anciens qui ont cru qu'il naîtrait d'une vierge, qu'il souffrirait, qu'il ressusciterait, qu'il monterait au ciel : ce sont eux que nous montre l'Apôtre (II *Cor.*, IV, 13), quand il dit : *ceux qui ont avec nous un même esprit de foi*[2]. »

Cette exposition de doctrine est souvent reproduite dans saint Augustin[3].

Si maintenant je demande ce que devaient faire les hommes, avant la venue de Messie, pour vivre saintement, mes docteurs me répondent :

« Il leur fallait d'abord croire en un seul Dieu, l'adorer et l'aimer sur toutes choses.

« En second lieu, ils devaient attendre le Messie, et espérer en lui.

« Ils devaient, en troisième lieu, aimer le prochain comme eux-mêmes, s'abstenir de toute iniquité, et enfin observer parfaitement les lois de la droite raison et de la conscience.

1. August., in *Expos. Epist. ad Galat.*, cap. III, n. 23. — 2. August., *Tract. XLV, in Joan.*, n. 9. — 3. Cf. en particulier *Epist.* CLVII, alias LXXXIX, *ad Hilarium*, n. 14. Sciamus etiam antiquos justos, quicumque esse potuerunt, non nisi per eamdem fidem liberatos, per quam liberamur et nos, fidem scilicet Incarnationis Christi, etc.; *Enchir. ad Laur.*, 31. Neque enim antiquorum quicunque justorum præter Christi fidem salutem potuit invenire; *de Civit. Dei,* XVIII, 47.

« Tels étaient les devoirs à observer par toutes les nations avant la venue du Messie. Les juifs devaient en outre obéir à la loi de Moïse, et croire tout ce que Dieu leur avait en particulier révélé.

« En vivant de cette sorte, les hommes pouvaient, avant la venue du Messie, mériter la vie éternelle. Autrement, ils tombaient dans la mort et dans la damnation.

« Or, ajoutent-ils, très-peu, même d'entre les juifs, ont vécu saintement et religieusement avant la venue du Messie. »

Et encore ici ils m'allèguent l'autorité de saint Augustin [1].

Voilà, mes Pères, qui est bien dur, *durus est hic sermo.* Mais pourquoi Dieu a-t-il permis que tant de nations, avant la venue du Messie, fussent précipitées dans la damnation éternelle?

« Dieu a voulu, me répondent ces savants docteurs, que les hommes comprissent par là combien était corrompue la raison humaine, abandonnée à elle-même; combien imparfaite la loi écrite seulement sur des tables de pierre; combien nécessaire la grâce du Messie pour opérer ce que ne pouvaient faire ni la raison naturelle ni la loi.

« Dieu, d'ailleurs, n'a fait aucune injustice à ceux qui ont péri. Ils ont en tout cas péri volontairement, abandonnés par la justice divine à leur propre corruption. Saint Augustin l'a dit excellemment après saint Paul : « Si toute la masse des géné-« tions humaines n'était pas tombée dans la condamnation par « Adam, on aurait raison de trouver injuste que Dieu en fît des « vases de colère pour la perdition; mais comme elle est con-« damnée tout entière et très-justement, c'est par une grâce « toute gratuite que de ce qui sort de cette masse il fait les uns « des vases de miséricorde, et par une juste punition qu'il fait les « autres des vases de colère [2]. » Ainsi Dieu a montré plus manifestement sa miséricorde envers ceux qui ont été sauvés. Ceux-ci ont été en petit nombre, d'autant que Dieu a voulu indiquer seulement en eux ce qu'un jour le Messie devait opérer par toute la terre. C'est là ce que fait entendre saint Paul, quand il dit (*Rom.*, IX, 22, 23) : « Qui peut se plaindre de Dieu, si voulant « montrer sa colère, et faire connaître sa puissance, il souffre « avec une patience extrême les vases de colère préparés pour la

1. Cf. August., in *Exposit. Epist. ad Galat.*, c. III, n. 24; *Lib. de Catechiz. rudibus*, c. XIX, n. 33. — 2. August., *ad Optat.*, *Epist.* CXC.

« perdition, afin de faire paraître les richesses de sa gloire sur « les vases de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire? »

Mes docteurs ajoutent : « Si vous comparez le très-petit nombre de ceux qui ont été sauvés avec la grande multitude, pour ne pas dire la multitude infinie, même d'entre les juifs, de ceux qui se sont précipités dans la perdition, vous reconnaîtrez combien est vraie cette parole du Messie (Matth., xx, 16) : « Il y « a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. »

Je hasarde auprès de mes savants docteurs une nouvelle et dernière question : Que faut-il aujourd'hui pour faire partie de l'Église que vous appelez militante?

« Deux conditions, me répondent-ils, y sont requises.

« D'abord, et avant tout, il faut avoir reçu le baptême. Écoutez la parole du Christ : « En vérité, en vérité je vous le dis, « si un homme ne renaît de l'eau et de l'esprit, il ne peut entrer « dans le royaume de Dieu. » (Joan., xiii, 5.) Le péché originel n'est remis que par le baptême.

« Bossuet, si attentif, comme on sait, à n'enseigner jamais que les opinions le plus anciennement et le plus généralement admises dans l'Église, Bossuet, en particulier dans la lettre adressée au pape Innocent XII par plusieurs archevêques et évêques de France, et rédigée par lui, affirme la damnation des enfants morts sans baptême, et cette doctrine, il l'appuie, entre autres autorités, sur une double décision des conciles de Lyon sous Grégoire X et de Florence sous Eugène IV, qui font « des- « cendre dans l'enfer les âmes de ceux qui meurent ou dans le « péché mortel actuel, *ou dans le seul péché originel,* pour y être « toutefois punies par des peines inégales [1]. »

« En second lieu, il ne faut pas être séparé du corps de l'Église, comme en sont séparés ses fils rebelles et insoumis. Le

1. Voyez Œuvres de Bossuet, éd. de 1778, in-4°, t. X, p. 173-183.

Nous lisons dans la vie de saint Wulfram, évêque de Sens, devenu plus tard missionnaire au pays des Frisons, que le roi de cette contrée, Radbod, parut un moment disposé à se convertir au christianisme. Déjà il avait mis un pied dans le baptistère, quand il s'avisa d'adresser au saint « une question déplacée. » Il lui demanda s'il retrouverait dans ce paradis dont on lui parlait tant les âmes de ses ancêtres et des héros de sa patrie. « Que dis-tu? s'écria Wulfram; ceux dont tu parles, n'ayant point reçu le baptême, sont avec les démons dans les fleuves brûlants de l'enfer. — Alors, je ne quitterai pas la compagnie de mes pères, dit aussitôt Radbod : là où ils sont, là je veux être. » Et il sortit de la piscine sainte.

Christ a donné ce pouvoir à l'Église, de les rejeter de son sein, et, si quelqu'un en est chassé par l'autorité légitime, il veut qu'il ne soit plus tenu pour chrétien. « Si quelqu'un, dit-il « (Matth., XVIII, 17), n'écoute pas l'Église, qu'il vous soit comme « un païen et un publicain. »

« Ainsi l'Église embrasse dans son sein tous les baptisés seulement, non excommuniés.

« Hors de l'Église, par conséquent, et des voies du salut, sont :

« 1° Ceux qui n'ont jamais été membres de l'Église, les infidèles et les juifs ;

« 2° Ceux qui d'eux-mêmes se sont séparés du corps de l'Église, les hérétiques, les schismatiques et les apostats. L'Apôtre (*Tit.*, III, 10, 11) nous les montre condamnés par leur propre jugement : « Évitez, dit-il, après l'avoir averti une ou « deux fois, celui qui est hérétique, sachant que quiconque est « en cet état est perverti et qu'il pèche, puisque lui-même il se « condamne. » Saint Jean, celui qu'on nomme l'apôtre de la charité, a dit aussi (II *Ep.*, 9-11) : « Quiconque ne demeure « point dans la doctrine du Christ, mais s'en éloigne, ne possède « point Dieu ; quiconque demeure dans sa doctrine, possède le « Père et le Fils. Si quelqu'un vient vers vous, et ne fait pas « profession de cette doctrine, ne le recevez pas dans votre « maison, et ne le saluez point. Car celui qui le salue participe à « ses mauvaises actions ; »

« 3° Ceux qui ont été rejetés de l'Église, aussi longtemps qu'ils restent en état d'excommunication. Saint Paul (I *Tim.*, I, 20) a donné l'exemple de livrer à Satan quiconque résiste à l'Église, *quos tradidi Satanæ,* pour leur apprendre à ne pas blasphémer, *ut discant non blasphemare.* »

Pour conclure enfin, et la preuve est ici sans réplique, mes docteurs me font observer que « l'Église ne prie pas pour les infidèles, les hérétiques et les schismatiques qui sont morts, et cela, parce que leur damnation est certaine [1]. »

A la bonne heure : voilà un exposé de doctrine en tout point

1. Cf. Pouget, *Instit. cathol.*, t. VI, p. 238, 239. C'est par le même motif que certains conciles ont défendu de prier même pour les catéchumènes décédés avant d'avoir reçu le baptême. Voyez en particulier le canon XVII du 2e concile de Braga, tenu en 563.

aussi conforme à l'enseignement écrit et traditionnel de l'Église, à son dogme et à sa morale, que l'autre en diffère et s'en éloigne.

III. — Dès les premiers temps en effet les chrétiens soi-disant orthodoxes, les Pères et les docteurs, ont proclamé d'une seule voix que la Rédemption, œuvre de Jésus, embrasse tous les hommes, en ce sens que nul ne peut être sauvé autrement que par lui; ils ont été unanimes à reconnaître que la foi en Jésus, c'est-à-dire, ainsi qu'ils l'entendent, un assentiment de l'intelligence et de la volonté à la doctrine de l'Église qu'il a fondée et dont il reste le chef invisible, est la condition première et indispensable de la rémission des péchés; que cette foi ne se rencontre que dans la véritable Église; que par conséquent hors de cette Église, représentée sous diverses images, mais de préférence sous l'image d'une mère ou celle de l'arche de Noé, il n'est point de salut à espérer. Cette dernière assertion était, de leur part, tout autant dirigée contre les hérétiques que contre les philosophes et les sectateurs des anciens cultes. La proposition qu'elle enferme n'a donc pas été, comme on l'a dit souvent, exprimée pour la première fois, au IVe siècle, par saint Augustin, à l'occasion des Donatistes. Saint Augustin ne fit à cet égard que continuer une doctrine déjà ancienne et que nous retrouvons, dans plusieurs des Pères qui l'avaient précédé, établie avec une énergie de conviction que pouvait seul inspirer le sentiment unanime de l'Église.

Ouvrons d'abord le traité de saint Irénée contre les hérétiques. Après une courte exposition de la foi orthodoxe, il constate que toutes les communautés vraiment chrétiennes, en quelque lieu de la terre qu'elles habitent et si éloignées qu'elles puissent être l'une de l'autre, confessent un seul et même dogme, dogme invariable, qu'elles prêchent et enseignent comme d'une seule bouche, pour en continuer la tradition [1]. Il affirme qu'on ne trouve nulle part la vraie doctrine que dans cette Église où se conserve le dépôt des vérités enseignées par les apôtres ; que cette Église est la seule porte par où l'on entre dans la voie du chrétien; que toutes les autres ne sont que d'immondes repaires de larrons et de meurtriers [2]. Il livre solennellement au jugement

1. Iren., *advers. Hæres.*, l. I, c. x, §§ 1 et 2. — 2. *Ibid.*, l. III, c. IV, § 1.

de Dieu, c'est-à-dire à l'éternelle damnation, non-seulement les hérétiques et les schismatiques, mais encore, et sans exception, tous ceux qui, *par quelque cause que ce soit,* se trouvent hors de l'Église [1].

Saint Clément d'Alexandrie et Origène s'expriment dans le même sens. « Les hérétiques, dit saint Clément, et en général tous ceux qui admettent et enseignent des doctrines qui s'écartent des oracles divins, n'entrent pas dans le royaume du ciel et en excluent avec eux tous ceux qu'ils séduisent [2]. » — « Que nul, dit à son tour Origène, ne se fasse illusion au point de croire qu'en dehors de cette maison, c'est-à-dire hors de l'Église, personne puisse être sauvé [3]. »

Tertullien, en plusieurs endroits, énonce la même pensée dans des termes qui n'admettent aucun tempérament. C'est lui qui, le premier, a comparé l'Église à l'arche de Noé, et il annonce à tous ceux qui n'appartiennent pas à cette Église une ruine aussi certaine que celle dont furent atteints, aux jours du déluge, tous les hommes restés en dehors de l'arche [4].

Le disciple de Tertullien, saint Cyprien, qui a composé un traité spécial sur l'unité de l'Église, emploie toute la vigueur de son éloquence à mettre en lumière la nécessité absolue de lui appartenir. « Quiconque, dit-il, est séparé de cette Église, est uni à une adultère, il est exclu des promesses faites à l'Église; et celui-là n'obtient pas les récompenses du Christ, qui abandonne l'Église du Christ : c'est un étranger, un profane, un ennemi. Quiconque n'a pas l'Église pour mère, ne peut non plus avoir Dieu pour père. Il est tout aussi impossible de se sauver à celui qui est hors de l'Église, qu'il était impossible à celui qui était hors de l'arche de Noé d'échapper au déluge. C'est ce que nous apprend le Seigneur lui-même, en disant (Matth., XII, 30) : « *Quiconque n'est pas avec moi, est contre moi, et quiconque* « *n'amasse pas avec moi, dissipe* [5]. »

Saint Cyprien, dans ses lettres, aborde souvent le même

1. Iren., *advers. Hæres.*, l. IV, c. XXVI, §§ 2, 4; c. XXXIII. — 2. *Strom.*, VII, 16, 17. — 3. *Homil. III in Josuam.* — 4. Tertull., *de Bapt.*, c. V et c. VIII. Cf. *de Præscript. hæret.*, c. XXI; *de Orat.*, c. II. — 5. Cyprian., *de Unit. Eccles.*, p. 78, edit. Oxon. Quisquis ab Ecclesia segregatur adulteræ jungitur, a promissis Ecclesiæ separatur : nec pervenit ad Christi præmia, qui relinquit Ecclesiam Christi : alienus est, profanus est, hostis est. Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam qui extra arcam Noe fuit; et qui extra Ecclesiam foris fuerit, evadet.

sujet, et sa pensée ne varie pas, ne s'adoucit jamais. Aucune vertu, selon lui, ne peut subsister, la malice seule habite dans toute société séparée de l'Église. Il va jusqu'à faire entendre ces paroles que d'autres répéteront après lui : « Celui-là ne peut être martyr, qui n'est pas dans l'Église... Il peut souffrir la mort, il ne peut pas être couronné [1]. »

Lactance s'en explique avec la même énergie. Voici ses paroles : « Les Phrygiens (Montanistes), les Novatiens, les Valentiniens, les Marcionites et les Anthropiens, tous, de quelque nom qu'ils s'appellent d'ailleurs, tous ont cessé d'être chrétiens... Il n'y a que l'Église catholique qui garde le vrai culte. Elle est seule la source de la vérité, le séjour de la foi, le temple de Dieu. Celui qui n'entre pas dans ce temple, ou qui en sort, est exclu de l'espérance de la vie et du salut éternel [2]. » Lactance, en cela d'une logique aussi rigoureuse et aussi saine que celle de saint Cyprien, comme lui n'admet de vertus que dans la véritable Église : « La vertu, dit-il, dans un homme privé de la connaissance du vrai Dieu (prenons pour exemple Cimon dont la bienfaisance était si célèbre), est comme un corps sans tête. On peut bien se passer des autres membres ; mais, si la tête manque, tout le reste est frappé de roideur et de mort. Or toutes les vertus des philosophes, parce qu'ils ne connaissent pas Dieu, sont sans tête. Celui qui ne connaît pas Dieu est un méchant, et toutes ses prétendues vertus se rencontrent sur la voie ténébreuse qui conduit à la mort [3]. »

Le fameux symbole de saint Athanase, qui n'est point de saint Athanase, procède en ces termes : « Celui qui aspire au salut doit avant tout avoir la foi catholique, et quiconque ne garde pas complétement et intégralement cette foi est perdu sans aucun doute pour l'éternité [4]. »

« L'Église est appelée catholique, dit à son tour saint Cyrille de Jérusalem, parce qu'elle s'étend sur toute la terre, d'une extrémité à l'autre; parce qu'elle possède dans toute leur plénitude les doctrines qu'il est nécessaire aux hommes de connaître ;

1. Cypr., *Epist.* LII. Esse martyr non potest, qui in Ecclesia non est... Occidi talis potest, coronari non potest. — 2. Lactant., *Institut. div.*, IV, 30. Sola igitur catholica Ecclesia est, quæ verum cultum retinet. Hic est fons veritatis ; hoc est domicilium fidei ; hoc templum Dei ; quo si quis non intraverit, vel a quo si quis exiverit, a spe vitæ ac salutis æternæ alienus est. — 3. *Ibid.*, VI, 9. — 4. Cf. Walchii *Bibliotheca symb. vet.*, p. 156.

parce qu'elle invite à la piété tous les hommes, les puissants et les faibles, les savants et les ignorants; enfin, parce qu'elle guérit toutes les sortes de péchés et qu'elle possède toutes les sortes de vertus... L'Église porte aussi ce nom, pour se distinguer des assemblées des hérétiques, que l'on pourrait à bon droit nommer des assemblées de malfaiteurs. Il faut donc ne s'attacher qu'à la seule Église catholique, et fuir les assemblées des hérétiques, qui, dans leur impiété, appellent églises leurs cavernes. Seule l'Église catholique est notre mère à nous tous, l'épouse du Christ et l'image de la Jérusalem céleste. Si nous sommes enseignés dans cette Église catholique, et que nous vivions saintement, nous obtiendrons le royaume de Dieu et la vie éternelle[1]. »

Nous avons déjà entendu saint Augustin. Il a consacré au sujet qui nous occupe un traité particulier. Il y professe de la même manière, et presque dans les mêmes termes qu'avant lui Tertullien et saint Cyprien, la nécessité, pour le salut, de l'union extérieure avec l'Église : « Nul, dit-il, ne peut avoir le Christ pour chef, sans faire partie du corps du Christ, qui est l'Église[2]. » Aussi, quand les Pélagiens enseignent que les païens sont justifiés par leur ignorance même, et qu'ils ne pêchent point, en agissant selon leur conscience, ou droite, ou erronée, saint Augustin s'élève avec force contre cette doctrine : « Si elle était vraie, dit-il, les païens seraient justifiés et sauvés sans la foi en Jésus-Christ et sans la grâce; ce divin Sauveur serait donc mort inutilement. » Il conclut qu'un païen, même dans une ignorance invincible de Jésus-Christ, ne sera ni justifié ni sauvé, mais justement condamné, soit à cause du péché originel, qui n'a point été effacé en lui, soit à cause des péchés volontaires qu'il a commis d'ailleurs[3]. « Dans ceux, dit-il encore, qui n'ont point voulu s'instruire, l'ignorance est certainement un péché; dans ceux qui ne l'ont pas pu, c'est la peine du péché; donc, dans

1. Cyrill., *Catech.*, XVIII, §§ 23, 26, 28. — 2. August., *de Unit. Eccles.*, c. XLIX. Habere caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est Ecclesia. — 3. August., *de Nat. et Grat.*, c. II, n. 2; c. IV, n. 4. Bergier, qui (dans son *Dictionn. de Théol.*, au mot IGNORANCE) cite ce passage si concluant, ajoute immédiatement : « Mais saint Augustin ne dit point que ce païen sera condamné à cause de son *ignorance*, ou de son infidélité négative. » Pour se permettre un pareil écart, et tenter ainsi, en se jetant brusquement à côté de la question, de donner le change au lecteur, il faut vraiment compter beaucoup sur sa sottise ou son inadvertance.

les uns et dans les autres, ce n'est pas une juste excuse, mais une juste condamnation[1]. »

Inébranlable dans cette conviction, parce qu'elle est celle de l'Église, saint Augustin, tout en admettant la validité du baptême des hérétiques, affirme néanmoins que le baptême, reçu en dehors de l'Église orthodoxe, ne sert de rien, et qu'il est impossible qu'on soit conduit par lui à la béatitude, si dans la suite on ne se réunit pas à la véritable Église[2].

Plusieurs des anciens Pères, ainsi qu'on a vu plus haut[3], avaient enseigné déjà que sans la foi (la foi orthodoxe) les bonnes œuvres sont inutiles. Saint Augustin s'applique à mettre cette pensée en relief. « Qu'un homme, dit-il par exemple, ait d'excellentes mœurs, sans la foi elles ne peuvent lui apporter aucun avantage. Qu'un autre au contraire ait des mœurs beaucoup moins bonnes, mais qu'il possède la foi et y joigne quelques bonnes œuvres seulement, il l'emporte sur le premier et obtient le salut, auquel celui-ci ne peut arriver[4]. » Et ailleurs : « Quiconque est séparé de l'Église catholique a beau s'imaginer que sa conduite est irréprochable, pour ce seul crime d'être détaché de l'unité du Christ, il n'aura point la vie, mais la colère de Dieu demeurera sur lui[5]. » Ailleurs encore : « Tout est possible en dehors de l'Église catholique, excepté le salut... Le salut ne peut se trouver nulle part que dans l'Église catholique... Quiconque est en dehors de l'Église du Christ est en-

1. August., *Epist.* CXCIV, *ad Sixtum*, c. VI, n. 27; *de Grat. et lib. Arbit.*, c. III, n. 5; *de Corrept. et Grat.*, c. VII, n. 11.— 2. August., *de Baptism.*, l. VII, c. XXXIII; *de Unico Baptismo contra Petilianum*, c. VIII et seq. — 3. Outre ceux que nous avons cités, nommons encore ici en particulier saint Hilaire de Poitiers (*Tract. in Ps.* XIV, §§ 8, 9) et saint Basile le Grand (*Epist.* CCXCV, Opp., t. III, p. 433) qui déclarent, eux aussi, « qu'une vie passée dans la vertu ne sert de rien pour le salut, si elle n'a été éclairée par la foi. » — 4. August., *contra Duas Epist. Pelagianorum*, l. III, c. V. Catholica fides justos ab injustis, non operum, sed ipsa fidei lege discernit, quia justus ex fide vivit. Per quam discretionem fit, ut homo ducens vitam sine homicidio, sine furto, sine falso testimonio, sine appetitu rei ullius alienæ, parentibus debitum honorem reddens, castus, eleemosynarum largissimus, injuriarum patientissimus, qui non solum non auferat aliena, sed nec sua reposcat ablata, vel etiam venditis omnibus suis erogatisque in pauperes, nihil suum propriumque possideat; cum suis tamen istis velut laudabilibus moribus, si non in Deum fidem rectam et catholicam teneat, de hac vita damnandus abscedat. Cf. *de Trinit.*, l. XIII, c. XX; l. XIV, c. I. — 5. *Epist.* XLI, § 5. Quisquis ab hac Catholica fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere, quod a Christi

nemi du Christ... Il peut répandre son sang, il ne peut recevoir la couronne[1]. »

Saint Jérôme, sur ce point, s'exprime comme saint Augustin : « C'est, dit-il, un grand labeur, mais aussi une grande récompense, que d'être ce que sont les martyrs, ce que sont les apôtres, ce qu'est le Christ. Toutes ces choses, du reste, ne profitent qu'autant qu'elles ont lieu dans l'Église ; qu'autant que nous célébrons la Pâque dans une seule maison ; qu'autant que nous entrons dans l'arche avec Noé ; qu'autant qu'à l'heure où périt Jéricho, la courtisane Rahab, justifiée, nous garde chez elle[2]. » On sait que dans la *Symbolique* chrétienne la courtisane Rahab est aussi une image ou figure de l'Église.

A ces autorités qui sans doute paraîtront assez nombreuses, assez respectables, nous pourrions en joindre beaucoup d'autres encore tout aussi éclatantes, puisqu'elles portent les noms de saint Jean Chrysostome, de saint Léon le Grand, de saint Fulgence, de saint Grégoire le Grand, etc.; nous pourrions aussi, puisqu'on a parlé de conciles, rappeler que celui de Sardique (347), regardé comme œcuménique, refuse aux hérétiques jusqu'au nom de chrétiens, et que le quatrième concile de Latran (1215), aussi œcuménique, prononce absolument qu'il n'y a qu'une Église universelle, *hors de laquelle personne n'est sauvé.* Mais il nous tarde de donner enfin la parole à Bossuet.

Bossuet, pas plus que ses illustres devanciers, n'hésite à damner les plus grands hommes et les plus vertueux, les meilleurs citoyens des républiques antiques, coupables, à ses yeux comme aux yeux de la foi chrétienne, du seul crime de n'avoir pas été chrétiens. C'est ainsi par exemple que, dans son oraison funèbre du prince de Condé, après avoir rappelé les grandes qualités qui recommandaient particulièrement son héros à l'estime et à l'admiration du monde, il ajoute : « C'est de Dieu que

unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed Dei ira manebit super eum.

1. *Serm. ad Cæsareens. Eccles. plebem Emerito præsente habit.* August. Opp., t. IX, p. 226. Extra Ecclesiam catholicam totum potest præter salutem : ... nusquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire... Foras ab Ecclesia Christi inimicus Christi... Sanguinem fundere potest, coronam accipere non potest. — 2. Hieron., *Epist.* XVIII, *ad Eust. de Custod. virginit.* Grandis labor, sed grande præmium, esse quod martyres, esse quod Apostoli, esse quod Christus est. Quæ quidem universa tunc prosunt, quum in Ecclesia fiunt; quum in una domo pascha celebramus; si arcam ingredimur cum Noe; si, pereunte Jericho, Rahab meretrix justificata nos continet.

viennent ces dons : qui en doute? Ces dons sont admirables : qui ne le voit pas? Mais, pour confondre l'esprit humain, qui s'enorgueillit de tels dons, Dieu ne craint point d'en faire part à ses ennemis. Saint Augustin considère parmi les païens tant de sages, tant de conquérants, tant de graves législateurs, tant d'excellents citoyens, un Socrate, un Marc-Aurèle, un Scipion, un César, un Alexandre, tous privés de la connaissance de Dieu, et exclus de son royaume éternel. N'est-ce donc pas Dieu qui les a faits? Mais quel autre les pouvait faire, si ce n'est celui qui fait tout dans le ciel et dans la terre? Mais pourquoi les a-t-il faits? et quels étaient les desseins particuliers de cette sagesse profonde, qui jamais ne fait rien en vain? Écoutez la réponse de saint Augustin : « Il les a faits, nous dit-il (*contra Julian.*, l. V, « n. 14), pour orner le siècle présent; » *ut ordinem sæculi præsentis ornaret*. Il a fait dans les grands hommes ces rares qualités, comme il a fait le soleil. Qui n'admire ce bel astre? Qui n'est ravi de l'éclat de son midi, et de la superbe parure de son lever et de son coucher? Mais puisque Dieu le fait luire sur les bons et sur les mauvais, ce n'est donc pas un si bel objet qui nous rend heureux : Dieu l'a fait pour embellir et pour éclairer ce grand théâtre du monde. De même, quand il a fait dans ses ennemis aussi bien que dans ses serviteurs ces belles lumières d'esprit, ces rayons de son intelligence, ces images de sa bonté, ce n'est pas pour les rendre heureux qu'il leur a fait ces riches présents; c'est une décoration de l'univers, c'est un ornement du siècle présent. Et voyez la malheureuse destinée de ces hommes qu'il a choisis pour être les ornements de leur siècle. Qu'ont-ils voulu, ces hommes rares, sinon des louanges et la gloire que les hommes donnent?... Dieu, qui punit leur orgueil dans les enfers, ne leur a pas envié, dit saint Augustin, cette gloire tant désirée; et, « vains, ils ont reçu une récompense aussi « vaine que leurs désirs. *Receperunt mercedem suam, vani vanam.* » (In Psalm. CXVIII, *Serm.* XII, n. 2.)

Notre grand Corneille est pénétré de la doctrine de Bossuet, et il exprime une croyance universelle dans l'Église, quand il fait dire à Polyeucte implorant pour sa femme les lumières de la foi :

Seigneur, de vos bontés il faut que je l'obtienne;
Elle a trop de vertus pour n'être pas chrétienne:
Avec trop de mérite il vous plut la former,
Pour ne vous pas connaître et ne vous pas aimer,

Pour vivre des enfers esclave infortunée,
Et sous leur triste joug mourir comme elle est née.

Bossuet, inexorable pour les païens, se montrera-t-il moins sévère pour les chrétiens hérétiques? Écoutez encore ce dernier des Pères de l'Église, non le moindre assurément, je ne dis pas par son incomparable éloquence, mais par la lucide et profonde intelligence de la doctrine dont il est l'apôtre :

« On me demandera peut-être, dit-il, ce que je pense de la vie des Vaudois que Renier a tant vantée. J'en croirai tout ce qu'on voudra, et plus, si l'on veut, que n'en dit Renier; car le démon ne se soucie pas par où il tienne les hommes. Ces hérétiques toulousains, manichéens constamment, n'avoient pas moins que les Vaudois cette piété apparente. C'est d'eux que saint Bernard (*Serm.* LXV in Cant.) a dit : « Leurs mœurs sont « irréprochables; ils n'oppriment personne; ils ne font de tort à « personne; leurs visages sont mortifiés et abattus par le jeûne; « ils ne mangent point leur pain comme des paresseux, et ils « travaillent pour gagner leur vie. » Qu'y a-t-il de plus spécieux que ces hérétiques de saint Bernard? Mais après tout c'étoit des Manichéens, et leur piété n'étoit que feinte. Regardez le fond : c'est l'orgueil, c'est la haine contre le clergé, c'est l'aigreur contre l'Église ; c'est par là qu'ils ont avalé tout le venin d'une abominable hérésie. On mène où l'on veut un peuple ignorant, lorsque après avoir allumé dans son cœur une passion violente, et surtout la haine contre ses conducteurs, on s'en sert comme d'un lien pour l'entraîner. Mais que dirons-nous des Vaudois qui se sont si bien exemptés des erreurs manichéennes? Le démon a fait son œuvre en eux, quand il leur a inspiré le même orgueil, la même ostentation de leur pauvreté prétendue apostolique, la même présomption à nous vanter leurs vertus, la même haine contre le clergé, poussée jusqu'à mépriser les sacrements dans leurs mains, la même aigreur contre leurs frères portée jusqu'à la rupture et jusqu'au schisme. Avec cette aigreur dans le cœur, fussent-ils à l'extérieur encore plus justes qu'on ne dit, saint Jean (I Joan., III, 15) m'apprend qu'ils sont homicides. Fussent-ils aussi chastes que les anges, ils ne seront pas plus heureux que les vierges folles dont les lampes étoient sans huile (Matth., XXV, 3), et les cœurs sans cette douceur qui seule peut nourrir la charité... On ajoute, comme un dernier

trait de la piété extérieure de ces hérétiques, qu'ils ont souffert avec une patience surprenante. Il est vrai, et c'est le comble de l'illusion. Leur fausse constance étonnoit le monde : Énervin, qui les accusoit, ne laissoit pas d'en être frappé, et demandoit avec inquiétude à saint Bernard la raison d'un tel prodige (*Analect.*, l. III, p. 454). Mais le saint, trop instruit des profondeurs de Satan pour ignorer qu'il savoit faire imiter jusqu'au martyre à ceux qu'il tenoit captifs, répondoit que par un juste jugement de Dieu le malin pouvoit avoir puissance, *non-seulement sur les corps des hommes, mais encore sur leurs cœurs* (*Serm.* LXVI in Cant., sub fin.) ; et que s'il avoit bien pu porter Judas à se donner la mort à lui-même, il pouvoit bien porter ces hérétiques à la souffrir de la main des autres. Ne nous étonnons donc pas de voir des martyrs dans toutes les religions, et même dans les plus monstrueuses ; et apprenons par cet exemple à ne tenir pour vrais martyrs que ceux qui souffrent dans l'unité[1]. »

Est-ce qu'on s'aviserait de trouver que ce langage n'est pas assez clair, assez concluant ?

Ailleurs néanmoins, dans une de ses plus belles oraisons funèbres, Bossuet va peut-être plus loin encore. Il ne craint pas d'affirmer que la révolution d'Angleterre a été accomplie par la volonté expresse de Dieu pour sauver l'âme de Madame, duchesse d'Orléans. Henriette d'Angleterre eût été en effet protestante sans la chute des Stuarts, qui la précipita du même coup dans le catholicisme et dans l'exil : « Pour la donner à l'Église, dit l'imperturbable évêque, il a fallu renverser tout un grand royaume ; si les lois de l'État s'opposent à son salut éternel, Dieu ébranlera tout l'État pour l'affranchir de ces lois. »

Et maintenant, je le demande, de quel côté est l'impudence ? A qui faut-il en adresser le reproche ? Est-ce à ceux qui, sur la foi de tant d'autorités compétentes, ont compris comme Rousseau, comme tant d'autres avant lui, la maxime, *Hors de l'Église point de salut ?* N'est-ce pas plutôt à ceux qui, au moyen d'interprétations inouïes et des théories les plus étranges, poursuivies à travers une foule de contradictions, ont, sans plus de respect pour eux-mêmes que pour leurs lecteurs, menti à leur propre conscience et torturé, pour en adoucir la rigidité, une proposition jusque-là si nette et si franche ?

1. Bossuet, *Histoire des variations*, liv. XI, ch. CXLIII, CXLVII.

Ah! c'est bien à ces théologiens de mauvais aloi, à ces apologistes sans mission d'en haut, pygmées d'une Église dégénérée, qu'on est en droit d'appliquer ce que dit Bossuet de certains hérétiques : « Nouveaux philosophes, ils mêloient les raisonnements humains avec la foi, et entreprenoient de diminuer les difficultés du christianisme, ne pouvant digérer toute la folie que le monde trouvoit dans l'Évangile[1]. »

IV. — Des témoignages aussi éclatants, aussi nombreux, et d'ailleurs en si parfait accord avec les dogmes fondamentaux du christianisme, suffiraient sans doute à remettre en lumière le vrai sens, le sens orthodoxe, de la proposition célèbre qui nous occupe ici. Ils montrent assez bien, ce nous semble, quelle a été sur ce point la doctrine constante de l'Église, restée, à cet égard comme à beaucoup d'autres, fidèle aux errements et aux maximes de la synagogue, qui proclamait, elle aussi, que les seuls descendants d'Abraham entreront dans la béatitude, et qu'au contraire toutes les autres nations sont réservées aux plus durs jugements de Dieu[2].

D'autres preuves cependant nous attendent encore, qui méritent aussi d'arrêter notre attention. Nous les trouvons dans le caractère et le système d'intolérance qui a toujours distingué l'Église chrétienne, dans les théories constamment enseignées et mises par elle en pratique.

J.-J. Rousseau a dit avec autant de force que de vérité : « J'appelle intolérant par principe tout homme qui s'imagine qu'on ne peut être homme de bien sans croire tout ce qu'il croit, et damne impitoyablement ceux qui ne pensent pas comme lui. En effet, les fidèles sont rarement d'humeur à laisser les réprouvés en paix dans ce monde, et un saint qui croit vivre avec des damnés anticipe volontiers sur le métier du diable[3]. »

On a prétendu que cette sorte d'intolérance est un fait propre à la race sémitique. Il est du moins certain que la fureur de persécuter les opinions religieuses ou philosophiques, et d'en proscrire les auteurs ou les disciples, est restée chose à peu près étrangère à l'antiquité grecque et romaine.

1. Bossuet, *Disc. sur l'hist. univ.*, IIe part., ch. XXVII. — 2. C'était là pour les juifs un point de dogme, et il se trouve assez clairement exprimé dans le livre de la *Sagesse*, et dans le IVe livre d'Esdras. — 3. *Lettre à Voltaire*, du 18 août 1756.

Leibnitz en donne la raison : « Les païens, dit-il, avaient des cérémonies dans leur culte, mais ils ne connaissaient point d'articles de foi, et n'avaient jamais songé à dresser des formulaires de leur théologie dogmatique[1]. »

Jamais, par suite, jusqu'à l'apparition de l'Évangile, les anciens n'avaient été mis en demeure de se prononcer sur la liberté de conscience. Cette question, qui, grâce au christianisme, a joué un rôle si grand, si terrible, dans les sociétés modernes, n'en était pas une pour eux. Ils jouissaient de cette liberté, sans y penser, comme de la lumière ou de la chaleur du soleil, en vertu d'un droit de possession naturel et incontestable. L'intolérance dogmatique du christianisme, dont il était aisé de prévoir les conséquences pratiques, devait leur paraître et leur parut en effet une nouveauté monstrueuse, ils s'en effrayèrent à bon droit et la traitèrent en ennemie du genre humain, car l'intolérance appelle l'intolérance, comme l'abîme appelle l'abîme; longtemps même leur intelligence, qui n'y voyait qu'extravagance et folie, se refusa à la comprendre. « Vous et nous, disaient-ils aux chrétiens, nous contemplons les mêmes astres; le ciel nous est commun, la même voûte étoilée nous enveloppe; qu'importe par quelle voie chacun, dans sa sagesse et selon ses lumières, cherche la vérité? Il est sans doute plus d'un chemin pour parvenir à un si grand mystère. Mais c'est là une dispute d'oisifs. Nous, ce sont des prières, non des combats, que nous offrons[2]. »

Ainsi s'exprimait Symmaque, au temps où il employait vainement son éloquence pour obtenir le rétablissement, à Rome, de l'autel de la Victoire.

Écoutez avec quelle tolérance courtoise un autre païen, Maxime de Madaure, termine une lettre adressée à saint Augustin : « Puissent te conserver les dieux, par l'entremise desquels nous tous mortels, qui habitons la terre, nous honorons et nous adorons, sous mille modes divers et dans une discordante harmonie, le père commun des dieux et des hommes[3]. »

Celui d'entre les païens qui a revendiqué avec le plus de

1. Leibnitz, *Théodicée*, préface, édit. de M. A. Jacques, t. II, p. 32. — 2. Symmachi *Epist.*, lib. X, *Ep.* LIV. Eadem spectamus astra; commune cœlum est, idem nos mundus involvit; quid interest, qua quisque prudentia verum inquirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum. Sed hæc otiosorum disputatio est; nos preces, non certamina offerimus. — 3. *Epist.* XVI, alias CXIII, inter *Augustinianas*.

force la liberté de conscience en matière de religion, c'est l'orateur Thémistius. Dans un discours adressé à l'empereur Jovien, qui, succédant à Julien l'Apostat, venait de proclamer qu'il laisserait à tous une entière liberté de culte : « Vous seul, dit Thémistius, paraissez comprendre qu'un souverain ne peut pas tout exiger de ses sujets; qu'il y a des choses qui sont au-dessus de toute contrainte, de toute menace, de tout commandement : telles sont les vertus en général, et en particulier la piété envers Dieu. Vous avez très-sagement reconnu qu'en cela, pour qu'on n'hypocrise pas, il faut une entière et complète liberté! S'il est impossible en effet, ô empereur, que par de nouveaux édits vous inspiriez des dispositions amicales envers vous à quelqu'un dont les sentiments vous seraient contraires, combien moins encore réussira-t-on à rendre les hommes pieux et aimant Dieu par la crainte d'édits humains, par une rigueur passagère, par ces épouvantails impuissants, que souvent le temps a produits, et que souvent aussi il a fait évanouir! Et puis il devient manifeste, ce qui nous couvre vraiment de ridicule, que ce n'est pas Dieu, mais la pourpre que nous servons, et que nous changeons de religion avec une mobilité plus grande que celle des flots agités par la tempête. Il n'y avait autrefois qu'un Théramène, nous sommes tous à présent des Cothurnes (νῦν ἅπαντες κόθορνοι) [1]. Celui qui, hier encore, était un des Dix, est aujourd'hui un des Trente. Ceux-là mêmes qui hier se montraient dans les temples, aux sacrifices, devant les statues des dieux, assistent aujourd'hui aux tables saintes des chrétiens. Mais vous ne voulez pas, ô empereur, qu'il en soit ainsi. Tout en étant et restant toujours le maître en tout le reste, vous entendez que chacun soit libre de choisir sa religion. Et en cela vous suivez l'exemple de Dieu, qui a implanté au cœur de l'homme une disposition naturelle à la piété, mais en abandonnant à la liberté de chacun le culte particulier dont il lui convient d'honorer la divinité. Quiconque à cet égard emploie la violence, ravit à l'homme un droit qu'il tient de Dieu. C'est pour cela que les lois d'un Chéops et d'un Cambyse ont à peine duré aussi longtemps que leurs auteurs. Mais la loi de Dieu et la vôtre demeure éternellement immuable, cette loi

1. Allusion à Théramène l'Athénien. Il avait été un des dix généraux qui commandaient la flotte athénienne à la bataille des Arginuses; il fut ensuite un des trente tyrans. La versatilité de ses principes le fit surnommer *le Cothurne,* comme qui dirait *chaussure à tous pieds.*

qui proclame que l'âme de chaque homme est libre dans le choix de son culte envers Dieu. Cette loi, ni la confiscation des biens, ni le supplice de la croix, ni celui du feu, n'ont jamais pu la supprimer. Libre à vous sans doute de violenter le corps et de le détruire; mais l'âme s'envolera, emportant avec elle sa volonté affranchie de la contrainte de la loi, lors même que l'on peut forcer la langue [1]. »

Les mêmes sentiments inspiraient l'orateur Libanius, lorsqu'au temps de Théodose, et en parlant des chrétiens, il disait : « Nos persécuteurs se figurent que, par leur violence, ils nous amènent à la pratique de leur religion; ils se trompent: ceux qui paraissent avoir changé de culte sont restés tels qu'ils étaient. Ils vont avec les chrétiens aux églises; mais, en faisant semblant de prier, ils ne prient point, ou c'est à leurs anciens dieux qu'ils s'adressent en secret... En matière de religion, laissez tout à la persuasion, rien à la force [2]. »

Ces sentiments l'avaient également inspiré, au temps de Julien l'Apostat, lorsqu'il prenait sous sa protection plusieurs chrétiens qui avaient démoli ou pillé les temples et que l'on poursuivait à cause de ces faits déjà anciens : « Prends garde, écrivait-il à Béloeus, préfet de la Phénicie, que tes mesures ne fassent beaucoup de martyrs à la façon de Marc d'Aréthuse, qui a souffert tant de tortures et qui maintenant est vénéré comme un demi-dieu. Délivre Orion plutôt que d'en faire un saint. Il assure n'avoir rien dérobé aux dieux; et quand il l'aurait fait, maintenant qu'il n'a rien, crois-tu trouver une mine d'or dans sa peau? Par Jupiter, épargne-le, ou, s'il doit être puni, que ce soit sans supplice. Il a été mon ami quand il était heureux; aujourd'hui qu'il est dans le malheur, je conserve pour lui les même sentiments et te le recommande. Il pense, il est vrai, autrement que nous sur la religion, et se fait tort à lui-même, s'il est dans l'erreur; mais ce n'est pas une raison pour que ses amis lui en veuillent. Ceux qui le persécutent aujourd'hui devraient se rappeler les services qu'il leur a rendus en d'autres temps. Ils s'imaginent plaire aux dieux, en lui faisant du mal; c'est bien mal entendre de quelle manière la divinité veut être honorée.

1. Themist. *Orat.* XII, p. 280-284, de l'éd. Pétau. — 2. Libanius, *des Temples*, éd. Reiske, p. 167, cité par M. J. Denis, *Hist. des théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. II, p. 414.

Que le vulgaire méconnaisse les prescriptions de la raison, et qu'il suive plutôt son caprice que les lois de la conscience, il ne faut pas s'en étonner; mais toi, qui de la chaire de professeur es monté à la dignité de magistrat, tu dois contenir cette sorte de gens, soit par les armes de la persuasion, soit par d'autres moyens en ton pouvoir [1]. » Il écrivait, dans le même temps, au préfet Alexandre, en faveur d'un autre chrétien nommé Eusèbe : « Absous-le, ou, si tu ne veux pas l'absoudre, viens, si tu l'oses, l'arracher de chez moi, car il est dans ma maison, et, par les dieux, je ne me crois pas un lâche [2]. »

Voilà les pensées et les sentiments que la philosophie inspirait à des rhéteurs, à des sophistes.

Il n'en pouvait être, il n'en a pas été ainsi de la synagogue et de l'Église. C'est que l'intolérance est fatalement inhérente au point de vue de toute société religieuse qui, se croyant infaillible, proclame en toute sincérité, comme un article de foi, qu'en dehors d'elle il n'est point de salut pour l'humanité; qu'il ne se trouve hors de son sein que des ennemis de Dieu, c'est-à-dire de toute vérité et de toute justice, des suppôts du mensonge et de l'iniquité.

Cette sorte d'intolérance devient nécessairement, entre les hommes, une source intarissable de haines et de persécutions.

Le croyant, en persécutant l'incrédule, s'imagine être très-agréable à son dieu : « Les Assassins, nation dépendant de la Phénicie, dit à ce propos Montaigne, sont estimés, entre les Mahumétans, d'une souveraine dévotion et pureté de mœurs. Ils tiennent que le plus court chemin à gaigner paradis, c'est de tuer quelqu'un de religion contraire [3]. »

On ne peut montrer trop de zèle à défendre les intérêts du ciel. Un historien catholique, en parlant de l'inquisition : « Dans les temps de foi, dit-il, on ne connaît d'autre moyen de conserver son culte, que de détruire celui d'autrui [4]. »

1. Liban., *Epist.* DCCXXX, p. 349 de l'édit. de Wolf. — 2. Liban., *Epist.* MLVII. Au temps de la persécution de Dioclétien, on avait vu aussi, à Alexandrie, les païens cacher les chrétiens dans leurs maisons, et beaucoup aimèrent mieux sacrifier leurs biens et leur liberté que de livrer ceux qui avaient cherché auprès d'eux un refuge. Cf. Athanas., *Hist. Arianor.*, § 64, t. I, p. 243. — 3. Montaigne, *Essais*, l. II, ch. XXIX, ad finem. — 4. Cantù, *Hist. univers.*, liv. XII, ch. VI.

Le doux Fénelon lui-même répète plusieurs fois, dans ses lettres à Mme Guyon, que, s'il ne la croyait pas orthodoxe, *il la brûlerait de ses propres mains.*

Il n'est pas un chrétien sincère, de quelque mansuétude que l'ait doué la nature, qui ne soit, au fond, animé du même sentiment. J'en veux ici alléguer un exemple. L'auteur d'un livre remarquable à plus d'un titre, M. Fr. Huet, égaré, en dépit de l'orthodoxie chrétienne, par l'impulsion naturelle d'un bon cœur, et ne comprenant pas encore que, si la foi religieuse cesse un jour d'être du fanatisme, c'est que la racine en est déjà rongée par le ver du doute, est allé jusqu'à dire : « En religion, comme en toutes choses, le fanatisme se caractérise par la haine de la raison. Là où il triomphe, il étouffe la discussion dans le sang et déshonore la religion par les fureurs de l'intolérance. Il est étrange que ce régime impie ait si longtemps dominé chez les nations qui se disent chrétiennes et qu'on puisse leur reprocher tant d'atrocités commises par fanatisme religieux, au mépris des préceptes les plus formels de l'Évangile. Mais y a-t-il eu jusqu'à présent des nations chrétiennes? » — Ainsi parle M. Huet. Mais, à la distance de cent pages seulement, M. Huet, qui, si peu orthodoxe que soit d'ailleurs son christianisme, n'a pu néanmoins, en sa qualité de chrétien, dépouiller le vieux levain de l'intolérance chrétienne, affirme que « l'État, en vertu de son caractère religieux, peut interdire comme antisociale la profession publique et la propagation de l'athéisme, du matérialisme et du panthéisme, et de toute coutume ou institution contraire aux principes de la religion naturelle. » Il ajoute : « Pour contester à l'État ces prérogatives, il faudrait prouver, ou qu'il ne lui appartient pas de protéger les bases de la société, ou que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ne sont pas les premières de ces bases[1]. »

Je demande en quoi cette théorie diffère de celle de l'Église et des inquisiteurs du moyen âge.

Il ne faut donc pas s'étonner si, à toutes les époques, mais surtout quand la foi a été le plus vive en elle, l'Église orthodoxe a montré tant d'ardeur à persécuter, à torturer dans leurs corps et dans leurs âmes tous ceux qui ne pensaient pas comme elle. C'est un droit qu'avec raison, du point de vue où elle est

1. Fr. Huet, *la Science de l'esprit,* t. II, p. 234 et 334.

placée, elle a constamment revendiqué comme légitime, comme conforme à ses doctrines essentielles et aux prescriptions de son Dieu.

La théorie de l'intolérance, enseignée et pratiquée par l'Église, s'appuie en effet, j'ose le dire, non-seulement sur la lettre et l'esprit de l'Ancien Testament, mais aussi sur la lettre et l'esprit de l'Évangile.

Le Dieu des juifs est resté le Dieu des chrétiens. Si loin que ceux-ci l'aient relégué dans son septième ciel, à mesure qu'au culte de l'antique Jéhovah ils ont substitué celui du Christ, de la Vierge et des saints, ils ne l'ont pourtant pas entièrement renié. Or ce Dieu n'est-il pas toujours le Dieu vindicatif et jaloux? Pour apprendre de quelle manière il entend que ses fidèles vengent, dans l'occasion, sa divinité outragée par tout autre culte que celui qu'il a prescrit, il suffirait de se rappeler l'histoire du veau d'or. On sait qu'après avoir voulu, dans la première *fureur de son indignation*, exterminer tout le peuple d'Israël, cédant enfin aux prières de Moïse, il se contenta d'ordonner un massacre partiel des coupables, en faisant, dans cette circonstance, aux exécuteurs de sa vengeance une loi de l'assassinat et du parricide à tous les degrés. Mais il faut entendre là-dessus le récit biblique :

« Moïse, s'étant approché du camp, vit le veau d'or et les danses; alors il entra en une grande colère, il jeta les tables de la loi qu'il tenait à la main, et les brisa au pied de la montagne; et prenant le veau qu'ils avaient fait, il le mit dans le feu, et le reduisit en poudre; il jeta cette poudre dans l'eau, et il en fit boire aux enfants d'Israël. Moïse dit ensuite à Aaron (car c'était lui qui, à la demande des Israélites, avait fait le veau d'or) : Que vous a fait ce peuple, pour vous porter à attirer sur lui un si grand péché? Il lui répondit : Que mon Seigneur ne se mette pas en colère; car vous connaissez ce peuple, et vous savez combien il est porté au mal. Ils m'ont dit : Faites-nous des dieux qui marchent devant nous, car nous ne savons ce qui est arrivé à ce Moïse qui nous a tirés de l'Égypte. Je leur ai dit : Qui d'entre vous a de l'or? Ils l'ont apporté, et me l'ont donné : je l'ai jeté dans le feu, et ce veau en est sorti. Moïse, voyant donc que le peuple était demeuré tout nu (car Aaron l'avait dépouillé par cette abomination honteuse, et l'avait mis tout nu au milieu de ses ennemis), se tint à la porte du camp, et dit : Si quelqu'un

est au Seigneur, qu'il se joigne à moi. Et les enfants de Lévi s'étant tous assemblés autour de lui, il leur dit : Voici ce que dit le Seigneur, le Dieu d'Israël : Que chaque homme se ceigne de son glaive. Passez et repassez au travers du camp, d'une porte à l'autre, et que chacun tue son frère, son ami, et celui qui lui est le plus proche. Les enfants de Lévi firent ce que Moïse avait ordonné, et il y eut environ vingt-trois mille hommes de tués en ce jour-là. Alors Moïse leur dit : Vous avez chacun consacré vos mains au Seigneur, en tuant votre fils et votre frère, afin que la bénédiction de Dieu vous soit donnée[1]. »

Ce Dieu, le Dieu de la foi chrétienne comme de la foi judaïque, est celui-là même qui promulgua un jour cet horrible décret : « Si votre frère, le fils de votre mère, ou votre fils ou votre fille, ou votre femme qui vous est si chère, ou votre ami que vous aimez comme votre vie, veut vous persuader, et vient vous dire en secret : Allons, et servons les dieux étrangers ; ne vous laissez point aller à ses discours, et n'y prêtez point l'oreille, et que la compassion ne vous porte point à l'épargner ou à lui donner retraite ; mais tuez-le aussitôt. Que votre main lui donne le premier coup, et que tout le peuple le frappe ensuite... Si dans quelqu'une de vos villes vous entendez dire à quelques-uns que des enfants de Bélial sont sortis du milieu de vous et ont perverti les habitants de leur ville, en leur disant : Allons, et servons les dieux étrangers ; après information exacte, si le fait est réel, vous passerez aussitôt au fil de l'épée les habitants de cette ville, et vous la détruirez avec tout ce qui s'y rencontrera, jusqu'aux bêtes. Vous amasserez aussi au milieu des

1. *Exode,* c. XXXII. Cet exploit valut en effet aux enfants de Lévi l'honneur du sacerdoce. C'est ce que rappelle Racine, quand, dans *Athalie,* il fait dire au grand prêtre Joad, s'adressant à leurs descendants :

> Dans l'infidèle sang baignez-vous sans horreur ;
> Frappez et Tyriens, et même Israélites.
> Ne descendez-vous pas de ces fameux lévites
> Qui, lorsqu'au dieu du Nil le volage Israël
> Rendit dans le désert un culte criminel,
> De leurs plus chers parents saintement homicides,
> Consacrèrent leurs mains dans le sang des perfides,
> Et par ce noble exploit vous acquirent l'honneur
> D'être seuls employés aux autels du Seigneur ?

Voyez aussi en quels termes Moïse, près de mourir, célèbre encore cet exploit, *Deutéron.*, XXXIII, 8-11.

rues tous les meubles qui s'y trouveront, et vous les brûlerez avec la ville, consumant tout en l'honneur du Seigneur votre Dieu, de manière que cette ville devienne comme un tombeau éternel [1]. »

Nous citerons un fait, un seul, pour montrer comment, à l'occasion, ces prescriptions étaient observées.

Jéhovah, par l'intermédiaire du prophète Élisée, a choisi, a sacré Jéhu, pour en faire, à Samarie, l'exécuteur de ses vengeances sur la maison d'Achab et les adorateurs de Baal. « Je t'ai oint roi d'Israël, lui avait dit le prophète, et tu feras périr toute la maison d'Achab, ton maître, et tu vengeras le sang des prophètes, mes serviteurs. » Jéhu venait d'accomplir la première partie de sa mission. « Il fit ensuite assembler tout le peuple et leur dit : Achab a rendu quelque honneur à Baal, mais je veux lui en rendre plus que lui. Qu'on me fasse donc venir maintenant tous les prophètes de Baal, tous ses ministres et tous ses prêtres; qu'il n'en manque pas un seul, car je veux faire un grand sacrifice à Baal : quiconque ne s'y trouvera pas sera puni de mort. Or, ceci était un piége que Jéhu tendait aux adorateurs de Baal, pour les exterminer tous. Et il dit : Qu'on publie une fête solennelle à l'honneur de Baal. Et il envoya dans toutes les terres d'Israël pour appeler tous les serviteurs de Baal, qui y vinrent tous sans qu'il en manquât un seul. Ils entrèrent dans le temple de Baal, et la maison de Baal en fut remplie depuis un bout jusqu'à l'autre. Et Jéhu, étant entré dans le temple, dit aux adorateurs de Baal : Prenez bien garde qu'il n'y ait parmi vous aucun des adorateurs du Seigneur, mais seulement les serviteurs de Baal. Ils entrèrent donc dans le temple pour offrir leurs victimes et leurs holocaustes. Mais Jéhu avait posté quatre-vingts hommes hors du temple, et il leur avait dit : S'il échappe un seul homme de tous ceux que je vous livrerai entre les mains, votre vie me répondra de la sienne. Après donc que l'holocauste eut été offert, Jéhu donna l'ordre à ses soldats et à ses officiers, et leur dit : Entrez, tuez, et qu'il ne s'en sauve pas un seul. Et les officiers, ainsi que les soldats, les passèrent tous au fil de l'épée, et les jetèrent dehors. Ils allèrent ensuite à la ville où était le temple de Baal. Ils tirèrent du temple la statue de Baal, et la brûlèrent, et la réduisirent en poussière. Ils détruisirent

1. *Deutéron.*, c. XIII.

aussi le temple de Baal, et firent à la place un lieu destiné pour les besoins de la nature, qui subsiste jusqu'aujourd'hui. Ainsi Jéhu extermina Baal d'Israël ; mais il ne se retira pas des péchés de Jéroboam, fils de Nabat, qui avait fait pécher Israël, et il ne quitta point les veaux d'or qui étaient à Béthel et à Dan. Cependant le Seigneur dit à Jéhu : Parce que vous avez accompli avec soin ce qui était juste et ce qui était agréable à mes yeux, vos enfants seront établis sur le trône d'Israël jusqu'à la quatrième génération[1]. »

Le recueil des lois ecclésiastiques, connu sous le nom de *Décrétales,* rappelle la loi d'intolérance imposée par Jéhovah à ses fidèles, et, après avoir loué le zèle de Mathathias qui, obéissant à cette loi, tua de sa main un Israélite sur le point de sacrifier aux dieux, il ajoute : « Si, avant la venue du Christ, ces préceptes concernant le culte de Dieu et le mépris des idoles ont été observés, combien plus doivent-ils l'être après la venue du Christ, alors qu'il nous y a exhortés lui-même, non-seulement par ses paroles, mais aussi par ses actes[2] ! »

Il ne faut pas croire en effet que sur ce point l'esprit du Nouveau Testament ait en rien mitigé celui de l'Ancien.

Ouvrons l'Évangile... Jamais, je l'avoue, et cet aveu n'a rien qui me coûte, jamais, quand j'étudie ce livre, la figure du Christ, dont je crois démêler les véritables traits au travers du masque de contradiction et de sottise dont on les a couverts, jamais cette noble et touchante figure, empreinte d'une si vive sympathie pour les pauvres et les déshérités de ce monde, si éclatante de douceur et de sincérité, si brillamment dégagée de cette teinte d'hypocrisie qui caractérisait alors le pharisaïsme juif, comme elle devait plus tard caractériser le pharisaïsme chrétien ; jamais, dis-je, cette belle figure ne se montre à mes yeux, sans que je m'arrête devant elle, pénétré, à son aspect, d'un sentiment profond de respect, de tendresse et d'admiration.

Mais ici, ce n'est pas à mon point de vue, c'est à celui de l'Église, que je dois considérer et juger cet autre Dieu des chrétiens.

1. IV *Rois*, c. x. — 2. *Decret.*, 2 part., caus. 23, quæst. 5, cap. XXXII. Cujus præcepti et vigoris memor Mathathias interfecit eum qui ad aram sacrificaturus accesserat. Quod si ante adventum Christi, circa Deum colendum et idola spernenda, hæc præcepta servata sunt, quanto magis post adventum Christi servanda sunt, quando ille veniens non verbis tantum nos hortatus est, sed et factis.

Il préfère, je le sais, la miséricorde à la justice (Matth., XII, 7); il veut qu'on laisse croître ensemble, jusqu'au jour de la moisson, l'ivraie et le bon grain (Matth., XIII, 28-30); aux paroles d'intolérance que font entendre ses disciples, ses apôtres, il répond avec blâme : Qui n'est pas contre vous est pour vous (Marc, IX, 39; Luc, IX, 50); il s'oppose à ce qu'ils fassent descendre le feu du ciel sur ceux qui refusent de le recevoir, en leur disant : Vous ne savez de quel esprit vous êtes (Luc, IX, 54-56); il ne juge pas, dit-il, celui qui ne garde pas sa parole, car il n'est pas venu pour juger le monde (Jean, XII, 47).

Mais c'est aussi lui qui a dit, et de toutes ses prédictions aucune ne s'est autant réalisée que celle-là : « Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre : je ne suis pas venu y apporter la paix, mais le glaive. Car je suis venu diviser l'homme contre son père, et la fille contre sa mère, et la bru contre sa belle-mère. Et l'homme aura pour ennemis ceux de sa propre maison. » (Matth., X, 34-36; Luc, XII, 51-53.) C'est lui qui a dit : « Celui qui n'est pas avec moi est contre moi. » (Matth., XII, 30; Luc, XI, 23.) C'est lui qui a dit encore : « Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, qu'il vous soit comme un païen et un publicain » (Matth., XVIII, 17), c'est-à-dire un objet de mépris et de haine. C'est lui, ce sont ses paroles qui ont donné lieu à la doctrine du *Compelle intrare* (Luc, XIV, 23), doctrine de contrainte et de violence, si logiquement exposée par saint Augustin, si largement pratiquée par les inquisiteurs de la foi. C'est lui enfin qui, au sujet des faux prophètes, c'est-à-dire des hérétiques, a fait entendre cette funeste maxime : « Tout arbre qui ne produit pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu. » (Matth., VII, 19.)

Dira-t-on que, dans la pensée du Christ, ces paroles n'avaient pas le sens que leur ont donné, de concert avec saint Augustin, les inquisiteurs ecclésiastiques et en général tous ceux qui, de quelque manière, ont persécuté les païens, les juifs, les hérétiques? Mais il est impossible de s'y méprendre. Dans l'hypothèse que Jésus est Dieu, il lui était facile de prévoir quelle interprétation serait donnée à ses paroles, quelles en seraient les conséquences, et tout aussi facile, si cette interprétation n'eût pas été la sienne, d'empêcher, par quelque correctif, qu'elle pût jamais se produire. Quand, après cela, les saint Dominique et les Torquemada affirment qu'en procédant contre les incrédules et les hérétiques par les cachots et par les bûchers les chrétiens sont

parfaitement dans la lettre et l'esprit de leur maître, je ne sais point de réponse à leur faire.

Je n'ignore pas qu'aux premiers temps de l'Église, alors que son intolérance dogmatique soulevait contre elle la colère et les persécutions du peuple et des empereurs, elle a commencé par réclamer, elle aussi, en sa faveur la liberté de conscience. « Nous demandons le droit commun, disait Athénagoras ; nous demandons à ne point être haïs et persécutés, par ce motif que nous portons le nom de chrétiens [1]. » — « La religion, disait Lactance, est la seule chose où la liberté ait élu domicile. Elle est, par-dessus tout, volontaire, et nul ne peut être forcé à adorer ce qu'il ne veut pas. Il peut le feindre, mais non pas le vouloir [2]. » Tertullien tenait le même langage : « Prenez garde, disait-il, de vous rendre suspects d'irréligion en ôtant aux hommes la liberté religieuse et en leur interdisant le droit de se choisir un dieu, c'est-à-dire en ne me permettant pas d'adorer celui que je veux adorer... A nous seuls il est interdit d'avoir une religion propre [3]... »

Mais c'était là un plaidoyer de circonstance, une sorte de tactique à laquelle, selon les temps et les lieux, l'Église catholique et les Églises dissidentes ont eu plusieurs fois recours. Luther aussi et Calvin ont fait entendre de belles paroles en faveur de la liberté religieuse ; mais la force du principe l'a toujours emporté. Mélanchthon comme saint Augustin obéit à ce principe, quand il confère au pouvoir civil le droit et le devoir de punir les hérétiques et les blasphémateurs. Théodore de Bèze y obéit également quand il réclame contre les hérétiques, coupables, selon lui, du plus grand des crimes, la peine de mort ; quand il justifie le meurtre de Servet, et s'élève contre la liberté de conscience, qu'il appelle un dogme diabolique, *Libertas conscientiis diabolicum dogma*. M. le cardinal Gousset, archevêque de Reims, a très-bien dit en parlant des protestants : « Ils se trouvent d'accord avec nous pour la maxime, *Hors de l'Église point de salut*. Suivant la confession helvétique de 1566, « il n'y a point de salut hors de « l'Église, non plus que hors de l'arche ; si on veut avoir la vie, « il ne faut point se séparer de la vraie Église de Jésus-Christ. » La confession saxonne s'exprime dans le même sens : « C'est pour

1. Athenag., *Apolog.*, n. 2. — 2. Lactant., *Instit. div.*, l. V; c. XIX, XX. — 3. Tertull., *Apolog.*, c. XXIV.

« nous une grande consolation de savoir qu'il n'y a d'héritiers de « la vie éternelle que *dans l'assemblée des élus* (dans l'Église) ; » la confession belge : « Nous croyons et confessons une seule « Église catholique (*dans le sens protestant*). Quiconque s'éloigne « de cette véritable Église se révolte manifestement contre l'ordre « de Dieu ; » la confession écossaise : « Nous croyons constam- « ment que l'Église est une... Nous détestons entièrement les « blasphèmes de ceux qui prétendent que tout homme, en sui- « vant l'équité, la justice, quelque religion qu'il professe d'ail- « leurs, sera sauvé. » Le catéchisme qui était à l'usage des calvinistes au XVIIe siècle n'est pas moins exprès : « Hors de l'Église, » dit-il, « il n'y a que damnation ; tous ceux qui se séparent de la « communion des fidèles pour faire secte à part ne doivent point « espérer de salut tandis qu'ils restent dans cette séparation. » Calvin lui-même dit que hors du sein de l'Église on ne peut espérer ni la rémission des péchés, ni le salut : « *Extra Ecclesiæ gremium nulla est speranda peccatorum remissio, nec ulla salus.* » M. Gousset ajoute sensément : « Voilà donc cette maxime, *Hors de l'Église point de salut,* qui nous est commune avec les protestants. Voilà ceux qui nous accusent d'intolérance qui excluent eux-mêmes du salut éternel quiconque nie quelque vérité fondamentale de l'Évangile ; ils en excluent non-seulement les matérialistes, les athées et les panthéistes, mais encore les sociniens, les déistes, les rationalistes, les *progressistes,* qui rejettent les mystères de la révélation ; ils en excluent les juifs, les mahométans et les païens, qui ne reconnaissent point la mission de Jésus-Christ. Ils ne peuvent donc nous accuser d'être intolérants à l'égard des hérétiques et des schismatiques sans encourir le même reproche et de la part des incrédules qui ont secoué le joug de la foi, et de la part des israélites, des musulmans et des idolâtres [1]. »

V. — Animée de l'esprit de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'Église, à moins d'en être empêchée, comme on sait, par *la malice du siècle,* n'a jamais cessé d'y conformer sa conduite. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir son histoire. Les faits viennent ici joindre leur autorité à celle des doctrines, ou plutôt ils ne sont que ces mêmes doctrines en action.

D'abord, ainsi que nous avons vu, elle avait, au nom du droit

1. *Théologie dogmat.,* t. I, p. 546, 547.

commun, revendiqué pour elle-même la liberté de conscience, et plus d'une fois, quoi qu'on ait dit de leur patience et de leur douceur, les chrétiens accompagnèrent leurs réclamations de démonstrations menaçantes pour les gouverneurs de provinces, ou proconsuls, chargés de les poursuivre. Mais cette liberté, ils entendaient bien qu'eux seuls y avaient droit, et n'attendaient, pour le prouver, que d'être devenus les plus forts; conformément à la maxime formulée de nos jours par un des leurs, en ces termes : « Quand nos adversaires sont au pouvoir, nous leur demandons la liberté, parce que c'est leur principe; quand nous y sommes, nous la leur refusons, parce que c'est le nôtre. »

Qu'arriva-t-il en effet, du moment que le christianisme, assis sur le trône dans la personne de Constantin, eut été proclamé religion d'État? C'est que, d'opprimé qu'il avait été, il se fit tout à coup oppresseur, et que le monde fut aussitôt par lui divisé en sectes ennemies, déchiré, enflammé de haine et de discorde. Païens, juifs, philosophes, hérétiques, nul ne devait trouver, nul ne trouva grâce à ses yeux.

C'est par l'intolérance, c'est en foulant aux pieds, avec les édits qu'il avait lui-même promulgués d'abord, la liberté de conscience, que Constantin, après avoir abjuré l'ancien culte, signale l'esprit chrétien qui l'anime et qui lui a mérité le surnom de Grand, en échange de celui de Parricide que lui réservait l'histoire. Dans l'intérêt de son autorité politique, il conserve, il est vrai, le titre et les fonctions de *Pontifex maximus;* et en cette qualité, dans le même temps qu'il ordonne de célébrer le repos religieux du dimanche, il publie une loi sur les consultations des aruspices; si ses monnaies offrent d'un côté le monogramme du Christ, de l'autre elles présentent la figure de quelque divinité païenne, et dans Constantinople, devenue par lui la capitale chrétienne de l'empire, il fait porter chaque année dans le cirque sa statue ayant en main une image de la Fortune; mais il n'en poursuit pas moins comme chrétien son œuvre d'intolérance, il se donne à lui-même le titre d'*évêque du dehors,* et en cette qualité il interdit aux gouverneurs de provinces et autres fonctionnaires païens de prendre part aux solennités de l'ancien culte, afin de refroidir ainsi peu à peu parmi les peuples le zèle que ce culte excitait encore; il défend les sacrifices privés; il restreint l'usage des augures et des auspices; il prohibe rigoureusement certaines pratiques des cultes païens; il détruit

les statues des anciens dieux, renverse leurs temples ou les convertit en églises; il abuse sournoisement de la discipline militaire pour obliger ses soldats à prier le Dieu des chrétiens; il confie de plus en plus à ces derniers les charges de l'État, les rassemble autour de lui et les comble d'honneurs et de richesses. Il alla jusqu'à fonder à Héliopolis, en Phénicie, une église à laquelle il attacha un clergé complet avec un évêque, alors qu'il n'y avait pas encore de chrétiens dans cette ville. Il donna à cette église de riches sommes *pour l'entretien des pauvres, afin d'amener par des bienfaits sensibles la conversion des païens*. C'était le sûr moyen de faire des hypocrites. Eusèbe n'en voit pas moins dans la conduite de l'empereur chrétien une inspiration toute semblable à celle qu'exprime l'apôtre saint Paul (*Philipp.* I, 18) : « Qu'importe, pourvu que de quelque manière, soit par occasion, soit par vrai zèle, le Christ soit annoncé[1] ? »

Constantin eut ainsi le double avantage d'être mis au rang des dieux par la religion qu'il avait détrônée, et au rang des saints par celle dont il avait assuré le triomphe. Comme lui et après lui, les empereurs chrétiens se laissèrent décerner les honneurs divins par les païens qu'ils persécutaient, et cette coutume ne cessa qu'avec le paganisme.

Les fils de Constantin, Constance et Constant, arrivés au trône avec l'avantage qu'il y a toujours à venir en second, osèrent plus que leur père. Une loi de Constance, de 341, confirmant la loi du règne précédent, ordonne, sous telles peines qu'il appartiendra, « que la superstition cesse, que la folie des sacrifices

1. Cf. Euseb., *de Vita Constant.*, III, 58. Qu'on nous permette de relever ici un des signes du temps. Dans une *Histoire romaine, ouvrage autorisé par le conseil de l'instruction publique,* il est dit, en parlant de Constantin : L'ambition, l'intérêt personnel, furent ses premiers mobiles, et si la morale sublime du christianisme le toucha, si, en la faisant triompher, il crut faire triompher la vérité, nous devons reconnaître que cette morale eut assez peu d'influence sur sa conduite, et que le christianisme fut surtout pour lui un instrument de puissance, un moyen de s'élever au-dessus de ses adversaires qui le persécutaient. » Et quelques pages plus loin : « S'il ne se décida à recevoir lui-même le baptême qu'à son lit de mort, il n'en eut pas une foi moins vive ni moins sincère. Il le prouva par sa conduite, etc. » Tous les livres d'histoire et de prétendue philosophie, que l'Université met entre les mains de ses élèves, fourmillent de semblables contradictions... Quel chaos, bon Dieu! Et quelle voix, par un *fiat lux* assez puissant, réussira à le dissiper?

soit abolie[1]. » En 346, les deux empereurs, par un décret dont les dispositions embrassent l'Orient et l'Occident, prennent en commun les mesures les plus sévères pour l'extirpation complète de l'ancien culte : partout, tous les temples doivent être fermés, et les sacrifices sont défendus sous peine de la vie et de la confiscation des biens.

Et c'est au temps où les empereurs déploient ainsi contre les païens toutes les menaces et toutes les rigueurs de l'intolérance, qu'un apologiste du christianisme, un Père de l'Église, s'adressant à Constance et à Constant, les exhorte encore, en étayant ses paroles des textes de la Bible, à sévir contre les persécutés avec la dernière rigueur : « Arrachez, leur dit-il, arrachez sans scrupule leur parure aux temples; employez à votre profit et à celui du Seigneur les trésors dont on les a comblés. C'est après la destruction des temples que, par la puissance de Dieu, s'est accrue votre grandeur. » A l'entendre, c'est surtout en renversant les monuments extérieurs du paganisme que les empereurs se sont montrés chrétiens et se sont attiré la faveur divine. Il les somme ensuite de punir par les plus terribles châtiments le culte des idoles, il leur déclare qu'ils sont par la loi divine obligés en conscience d'anéantir par la force jusqu'au dernier vestige du paganisme[2].

Et ce n'est pas là un fait isolé. Les chrétiens en général, les évêques en tête, encouragent alors la conduite des empereurs par les plus plates adulations : les orateurs les plus célèbres du temps s'en autorisent à bon droit pour renvoyer aux sectateurs du Christ le reproche que ceux-ci avaient naguère adressé à leurs ancêtres, de se prosterner devant les statues impériales, et de ne propager leur doctrine que par la faveur des princes.

L'usurpateur Magnence, dans l'espoir de se faire des partisans, avait révoqué ces lois de persécution. Mais Constance, devenu bientôt après seul maître de l'empire (353), put donner pleine carrière à son zèle pour la foi. Il ordonne que partout les temples soient fermés, que l'entrée en soit interdite à tous, que

1. *Cod. Theod.*, lib. XVI, tit. x, lex 2. Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicunque contra legem divi principis, parentis nostri, et hanc nostræ mansuetudinis jussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et præsens sententia exseratur. — 2. Jul. Firmicus Maternus, *de Errore profan. religionum*, cap. xxx. Ut severitas vestra idolatriæ facinus omnifariam persequatur.

la *liberté du crime* soit enlevée aux coupables. Les sacrifices aux dieux seront punis par le glaive ou par le couteau [1].

Constance, en même temps, renversait plusieurs temples célèbres, il en dépouillait plusieurs autres, et il en livrait les trésors aux églises, ou aux favoris de ses courtisans, c'est-à-dire à des chrétiens de mœurs les plus infâmes.

Après le règne éphémère de Julien l'apostat (361-363), les empereurs qui montèrent sur le trône, tous chrétiens, ne tardèrent pas à reprendre contre le paganisme les errements et l'esprit de persécution qui avaient sanctifié Constantin et ses fils. Théodose en particulier (379-395) se distingua par son zèle, et lui dut, lui aussi, comme Constantin, le surnom de Grand.

On raconte qu'étant venu à Rome, au commencement de son règne, il y fut accueilli par un brillant cortége de dames et de sénateurs, et qu'ayant mis alors aux voix la question de savoir si l'on conserverait ou si l'on rejetterait l'ancienne religion, la majorité se prononça contre le culte des idoles. Le fait est peu vraisemblable. Ce qui est certain, c'est que Théodose persécuta violemment le culte condamné. Déjà, en 381, il avait décrété que les chrétiens qui retourneraient à l'idolâtrie ne pourraient disposer de leurs biens par testament [2]; en 383, il étendit cette loi aux catéchumènes, et déclara infâmes les apostats [3]. Bientôt après, par une loi générale, il prohiba la célébration des sacrifices, l'immolation des victimes, la conservation des simulacres [4]. Il interdit ensuite aux magistrats de se montrer dans les temples [5]; enfin, il décréta formellement (392) la confiscation des biens pour tout acte d'idolâtrie, et la peine capitale pour le fait d'avoir sacrifié aux dieux, fait assimilé au crime de lèse-majesté [6].

Mais les religions ont la vie dure, et plusieurs fois, dans la

1. *Cod. Theod.*, lib. XVI, tit. x, lex 4. Placuit omnibus locis atque universis urbibus claudi protinus templa, et accessu vetitis omnibus, licentiam delinquendi perditis abnegari. Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. Quod si quis aliquid forte hujusmodi perpetraverit, gladio cultrove (*alias* ultore, *par le glaive vengeur*) sternatur. Cette loi est de l'année 353. La cinquième loi, de l'an 356, prononce également: Pœna capitis subjugare præcipimus quos operam sacrificiis dare, vel colere simulacra constiterit. — 2. *Ibid.*, lib. XVI, tit. vii, lex 1. — 3. *Ibid.*, lib. XVI, tit. vii, leg. 2, 4, 5. — 4. *Ibid.*, lib. XVI, tit. vii, lex 10. — 5. *Ibid.*, lex 11. — 6. *Ibid.*, lex 12. Quod si quispiam immolare hostiam sacrificaturus audebit, ad exemplum majestatis reus accipiat sententiam competentem.

suite, les écrivains ecclésiastiques ne cessant de se plaindre de ce que les rites païens se conservaient encore, surtout dans les fêtes et dans les jeux, de semblables lois durent être promulguées. L'Église, qui les avait inspirées, les renouvela elle-même dans ses conciles, aussi longtemps qu'elle trouva devant elle des adorateurs d'autres dieux que le sien [1].

Les temples avaient été fermés par les magistrats. Ce n'était pas assez pour donner satisfaction au zèle religieux des chrétiens. Enflammés par les prédications des évêques et des moines, ils furent poussés à démolir ou à saccager les sanctuaires des anciens dieux. Les anachorètes de l'Égypte sortirent en foule de leurs ermitages pour se livrer à cette œuvre méritoire de dévastation, et pour placer des reliques de saints, sous la garde de pieux solitaires, dans les chapelles d'Anubis et de Sérapis. Le temple de ce dernier dieu, à Alexandrie, le Sérapion, réputé le plus vaste et le plus magnifique qu'il y eût dans le monde après le Capitole, fut ruiné de fond en comble (391), ainsi que la magnifique bibliothèque qui y était annexée; l'évêque Théophile prit part en personne à cet acte de violence, qui devint pour tous les autres temples de la ville et des lieux circonvoisins le signal de leur destruction ou de leur conversion en églises chrétiennes. Un autre évêque, saint Marcel, que Théodoret appelle un homme *tout divin,* s'étant mis à la tête d'une troupe de soldats et de gladiateurs, renversa le temple de Jupiter dans Apamée, en Syrie : ce fut son dernier exploit [2]; mais il avait déjà fait tomber tous les autres temples de la ville et de la contrée : c'était, selon lui, le seul moyen d'extirper le paganisme. La même fureur possédait tous les saints. C'est en effet dans le même temps que saint Martin de Tours jonchait la Gaule de ruines, renversant les

1. C'est ainsi, par exemple, qu'en 589 le troisième concile de Tolède, de concert avec le roi Reccared, ordonne aux prêtres, aux juges et aux seigneurs de rechercher les païens et de les réprimer sévèrement. Cf. *Delect. concil.*, t. II, p. 402. — 2. Il fallut arracher de force aux païens, qui le défendaient, ce temple de Jupiter, le plus beau de la ville. Pendant le combat, quelques païens s'emparèrent de la personne du vieil évêque, qui se trouva un moment isolé, et dont tant de fois le zèle s'était signalé contre eux aussi bien que contre les hérétiques. On le traîna à un bûcher. Les fils de l'évêque voulurent dans la suite poursuivre le châtiment des meurtriers de leur père, mais le synode provincial les en détourna et les exhorta à remercier plutôt Dieu de ce que leur père avait été jugé digne du martyre. Cf. Sozom., *Hist. eccles.*, VII, 15.

temples, brisant les simulacres, arrachant les bois sacrés. Autant en devait faire un peu plus tard saint Boniface en Germanie. En vain une opposition, quelquefois armée, s'élevait contre ces actes de violence; en vain Libanius faisait entendre, en faveur des statues et des temples des anciens dieux, des réclamations plus ou moins éloquentes : l'œuvre de destruction dans laquelle les chrétiens devançaient les barbares, toujours dirigée et encouragée par les évêques, se poursuivit avec ardeur, anéantissant partout ces innombrables chefs-d'œuvre dont l'art païen avait couvert la surface de la terre. Et s'il arrivait que l'empereur Théodose, obéissant à d'autres motifs qu'à des motifs religieux, prétendît refréner dans certains cas l'emportement des populations chrétiennes; s'il essayait par exemple de protéger contre elles le temple d'Édesse renfermant des statues plus précieuses comme objets d'art que comme images saintes, *artis pretio quam divinitate metienda;* s'il menaçait seulement de punir les moines qui avaient renversé un temple des Valentiniens auprès du château de Callinicum en Mésopotamie, ou d'obliger l'évêque qui, par ses déclarations, avait poussé le peuple des fidèles à raser une synagogue (car les synagogues, malgré la protection des lois, n'étaient guère plus épargnées que les temples), de la rebâtir à ses frais, aussitôt s'élevait contre lui la voix des évêques, celle en particulier de saint Ambroise, archevêque de Milan, et l'empereur ne tardait pas à être ramené par eux à des sentiments plus chrétiens [1].

Les successeurs de Théodose marchèrent sur ses traces, et le paganisme disparut enfin dans les États de l'empire d'Occident.

Grâce aux influences de l'école néo-platonique, il se conserva plus longtemps dans quelques-unes des provinces soumises aux empereurs de Byzance. Là, sous peine de nuire à certains intérêts politiques, en excitant un soulèvement général dans les villes où dominait encore le polythéisme, il fallait user de ménagement, et ne procéder que par degrés à l'extirpation de l'ancien culte. C'est ce qu'indique assez clairement la curieuse réponse adressée par Arcadius lui-même à Porphyre, évêque de Gaza, en Palestine, qui demandait, en 401, qu'on détruisît dans cette ville *les temples des idoles :* « Je sais, dit l'empereur, que cette ville

1. Cf. Ambros., *Epist.* XL, *ad Theod.; Epist.* XLII, *ad Sororem;* Paulin., *Vit. Ambros.*

est adonnée au culte des idoles; mais elle acquitte fidèlement ses impôts et apporte beaucoup au trésor impérial. Si nous les troublons tout à coup, par crainte qu'on ne tente à la fin de les amener de force au christianisme, ils prendront la fuite, et ce sera autant de perdu pour le trésor. Il vaut mieux les opprimer, les vexer peu à peu (κατὰ μέρος θλίβωμεν αὐτοὺς), en dépouillant les sectateurs des idoles de leurs dignités et de leurs charges dans le service de l'État, et en ordonnant que les temples soient fermés et les oracles muets : lorsqu'ils se verront opprimés, vexés ainsi de mille manières, ils reconnaîtront enfin la vérité. Mais toute mesure soudaine et excessive est lourde à des sujets. » Toutefois, la ruse de l'impératrice Eudoxie, qui s'entendait parfaitement à dominer Arcadius, et qui, par son zèle pour la destruction des temples, comme par ses dons aux prêtres et aux moines, croyait expier ses péchés, l'emporta à la fin, et, grâce à l'influence de cette princesse, on réussit à faire taire les scrupules du faible Arcadius [1].

C'est au pieux Justinien qu'il était réservé d'effacer en Orient, toujours par la violence, les derniers vestiges du paganisme. La persécution s'attaqua surtout aux hommes élevés en dignité. Ils étaient dépouillés de leurs biens, torturés, mis à mort. Athènes, dont les écoles s'étaient relevées de la ruine dans laquelle elles étaient tombées au commencement du ve siècle [2], était alors un foyer de polythéisme. Justinien proscrivit ces écoles et les maîtres qui s'y faisaient entendre. Il fit aussi fermer celles d'Alexandrie. Les philosophes, Damascius entre autres, Isidore et le célèbre Simplicius, allèrent chercher un refuge auprès du roi de Perse, Chosroès, dont on vantait l'amour pour la philosophie. Un coup mortel fut ainsi porté au paganisme, qui subit alors en Asie le même sort qu'en Occident. Il fallut, bon gré, mal gré, se convertir au christianisme. Les juifs eux-mêmes, que saint Ambroise avait fait expulser de l'enceinte des villes, s'y résignèrent en grand nombre, sous l'effort d'implacables rigueurs.

1. Cf. Neander, *Gesch. der christl. Relig. und Kirche*, t. II, p. 173-175. — 2. Les écoles d'Athènes, au commencement du ve siècle, étaient tellement déchues, que Synésius avait pu écrire que cette ville n'était plus célèbre que par le miel du mont Hymette, et la comparer à la peau d'une victime immolée : ainsi, disait-il, la philosophie en est bannie, et l'on ne montre plus aux étrangers, on n'admire plus que les places mortes, l'Académie, la Stoa, le Lycée. Voyez la CXXXVI^{e} épître de Synésius à son frère.

VI. — Le même esprit qui poussait les chrétiens à persécuter les païens les excitait en effet également à persécuter les descendants d'Israël, coupables à leurs yeux du plus grand des crimes, le déicide, et portant au front, comme Caïn, le sceau de la réprobation.

On sait assez quelle a été, dans tous les pays chrétiens, pendant une longue suite de siècles, la destinée de ce malheureux peuple. Il n'entre pas dans notre plan de raconter ici, dans une méthodique série, tous les outrages, toutes les cruautés dont alors ils étaient l'objet, et qui nous les montrent, au milieu des nations, sans droits civils, sans droits religieux, sans droits humains. C'est assez, pour le but que nous nous proposons, de rappeler quelques-uns des épisodes les plus concluants de cette lamentable histoire.

Déjà, sous Constantin, les juifs, exaspérés de l'arrogance et de la cruauté des chrétiens, essayent, dans leur désespoir, de secouer le joug. Leur tentative de rébellion est étouffée dans le sang.

Ils ne sont pas plus heureux sous Constance. La cruelle oppression, alors exercée par Gallus sur les provinces d'Orient, excite de leur part une nouvelle révolte (352). La vengeance de Gallus fut terrible : il joignit l'incendie au massacre, et les principaux siéges des écoles juives, les villes de Tibériade, de Diocésarée et de Diospolis devinrent la proie des flammes.

L'empereur Julien, par esprit d'opposition au christianisme, protégea les débris d'Israël ; après lui, et sous les princes de la famille de Théodose, ils furent quelque temps encore plus ou moins à l'abri de la persécution ; il leur fut même accordé de rebâtir leurs synagogues, au grand scandale des chrétiens, dont l'indignation méconnut en plusieurs lieux la volonté du prince, et malgré les plaintes de saint Ambroise et de saint Augustin.

Nouvelles persécutions, nouvelle révolte vers la fin du règne de Zénon (490). Les troupes envoyées par l'empereur ont bientôt écrasé les rebelles, les Samaritains sont expulsés de Néapolis (Sichem), et sur le mont Garizim, où ils célébraient leur culte, une église s'élève, consacrée à la Vierge.

Des faits semblables se renouvellent au temps de Justinien, qui persécute avec une égale fureur, et pour la plus grande gloire de Dieu, en vue du triomphe de la foi orthodoxe, les juifs, les Samaritains, les païens et les hérétiques. Les Samaritains se

révoltent, Justinien envoie contre eux une armée. Ils sont défaits (530). Cent mille hommes, de chaque côté, succombèrent, dit-on, dans cette lutte, et l'une des plus belles contrées de la Palestine fut changée en un désert. Après le combat, on égorgea les vaincus, à l'exception de ceux qui consentirent à se faire chrétiens. Sur le conseil de Sabas, supérieur général des monastères de Palestine, et député auprès de l'empereur par le clergé de cette contrée, Justinien fit mettre à mort les chefs de la révolte échappés au combat, ordonna aux Samaritains de relever les églises qu'ils avaient détruites, fit raser toutes leurs synagogues, et leur enleva jusqu'au droit de tester en faveur de leurs héritiers naturels, à moins que ceux-ci n'eussent embrassé le christianisme. Quelque temps après (536), un autre décret de Justinien imposa aux juifs et aux Samaritains toutes les charges *curiales* sans exception, mais en les dépouillant de tous les honneurs et priviléges qui y étaient attachés.

Plusieurs fois encore, sous les empereurs d'Orient, le même esprit de persécution suscita de la part des juifs de nouvelles révoltes, toujours comprimées avec une égale cruauté, jusqu'à l'extinction presque entière de la population samaritaine.

Les conciles, dans leurs décrets, traitaient les juifs en parias de l'humanité.

Le 3[e] concile d'Orléans (538), sous le roi Childebert, se prononce à leur égard en ces termes : « Puisque, grâce à Dieu, nous vivons sous la domination de rois catholiques, que les juifs, depuis le jour de la Cène du Seigneur jusqu'au second jour du sabbat à Pâques, c'est-à-dire pendant quatre jours, n'aient point l'audace de se montrer parmi les chrétiens ni de se mêler aux populations chrétiennes, en aucun lieu, ou à quelque occasion que ce soit [1]. »

Le 1[er] concile de Mâcon, en 581, renouvelle cette défense, et il ajoute : « Que nul chrétien n'ait l'audace de participer aux banquets des juifs : si, ce qui est abominable à dire, un clerc ou séculier quelconque osait le faire, que celui qui s'est souillé à leurs impiétés sache qu'il doit être exclu de la société de tous les chrétiens [2]. »

1. *Can.* XXX. Quia Deo propitio sub catholicorum regum dominatione consistemus, judæi a die Cœnæ Domini usque in secundum Sabbati in Pascha, hoc est ipso quatriduo, procedere inter christianos, neque catholicis populis se ullo loco, vel quacunque occasione miscere præsumant. — 2. *Can.* XIV. Ut

L'intolérance s'exalte encore au 17e concile de Tolède (694). On y décrète que les juifs réfugiés en Espagne seront dépouillés de leurs biens et réduits en servitude, pour être distribués aux chrétiens comme il plaira au roi. Quant à ceux qui, après s'être convertis au christianisme, retourneraient à leur ancien culte, il est prescrit aux évêques de leur enlever leurs enfants pour les élever chrétiennement [1].

Relégués d'ordinaire dans un quartier de la ville le plus immonde et le plus dangereux, où la nuit on les tenait même enfermés, les juifs étaient encore partout obligés de se distinguer sur leurs vêtements par quelque marque infamante. C'est ainsi que le concile provincial de Narbonne (1227), à la suite de diverses mesures pour l'application des décrets les plus rigoureux du concile de Latran contre les hérétiques, ordonne aux Juifs de porter sur la poitrine la figure d'une roue.

Encore aux États généraux de 1614, « sur le chapitre de l'Église, le clergé priait le roi d'interdire la résidence en France à tous athées, juifs, mahométans, adamites, anabaptistes, etc., à peine de confiscation de corps et de biens ; d'exhorter les archevêques et évêques à veiller sur leurs troupeaux ; de contraindre tous ceux qui ne font profession apparente d'aucune religion à faire exercice de la foi catholique, s'ils n'allèguent l'exception accordée par les édits aux prétendus réformés ; d'enjoindre à tous de dénoncer les coupables et aux juges d'en faire punition exemplaire. — Le clergé obtint satisfaction : les anciennes ordonnances contre les juifs, tombées en désuétude de temps immémorial, furent renouvelées par lettres patentes du 23 avril 1615, et les juifs eurent commandement de vider le royaume sous un mois [2]. »

Cette ordonnance, il est vrai, ne fut pas longtemps observée. Mais c'est qu'alors la foi religieuse était entrée déjà dans sa période de décroissance. Pour la voir à l'œuvre et justement ap-

judæis a Cœna Domini usque ad primum Pascha, secundum edictum bonæ recordationis Childeberti regis, per plateas aut forum quasi insultationis causa deambulandi licentia denegetur. *Can.* xv. Ut nullus christianus judæorum conviviis participare præsumat : quod si facere quicunque, quod nefas est dici, clericus aut sæcularis præsumpserit, ab omnium christianorum consortio se noverit compescendum, quisquis eorum impietatibus fuerit inquinatus.

1. *Can.* vi et vii. — 2. H. Martin, *Hist. de France*, t. XI, p. 593.

précier le véritable esprit qui l'anime, il faut remonter le courant de l'histoire.

Chaque explosion de la foi religieuse devient alors pour les juifs un signal de proscription et de mort. Contre eux tout est permis ; c'est plaire à Dieu que de les faire souffrir, et la violence à leur égard est un acte de piété. Cette conviction est celle de tout croyant, quelque bon et compatissant que l'ait fait la nature.

Au commencement du XI[e] siècle, la nouvelle se répand tout à coup en Europe que, par les ordres du calife fathimite d'Égypte, Hakim-Bamrillah, dont les États comprenaient la Syrie et la Palestine, l'église du Saint-Sépulcre a été renversée de fond en comble. Toute la chrétienté est saisie d'horreur et d'indignation. Ce sont les juifs, race maudite et détestée, que l'on accuse du sacrilége. Le bruit s'accrédite que ceux d'Orléans, nombreux et riches, ont écrit au calife pour l'exciter à détruire le temple du Christ. « Quand ce secret fut divulgué dans l'univers, raconte le moine Glaber, les chrétiens décidèrent d'un commun accord qu'ils expulseraient de leur pays et de leurs cités tous les juifs jusqu'au dernier. De ces misérables les uns furent chassés et bannis, d'autres massacrés par le glaive, ou précipités dans les flots, ou livrés à des supplices divers ; plusieurs enfin se dévouèrent eux-mêmes à une mort volontaire ; de sorte qu'après la *juste* vengeance exercée contre eux, à peine en resta-t-il quelques-uns dans le monde *romain*. Un décret des évêques interdit à tout chrétien de lier commerce avec ces infidèles, à moins qu'ils n'abjurassent les pratiques du judaïsme. » — « Cependant, ajoute plus loin le chroniqueur, les juifs errants et fugitifs, qui avaient survécu à leur désastre en se cachant dans des retraites ignorées, commencèrent à reparaître en petit nombre dans les villes, cinq ans après la ruine du temple de Jérusalem ; car il fallait bien qu'il en subsistât quelques-uns sur la terre comme un témoignage du crime par lequel ils ont versé le sang divin du Christ. »

Les juifs ne pouvaient posséder de biens-fonds. En France, leur mobilier appartenait au baron des terres sur lesquelles ils demeuraient. « Les meubles des juifs sont au baron, » disent les *Établissements de saint Louis*. Le même droit s'exerçait en Allemagne. Ils sont déclarés serfs par une constitution de Frédéric II. Un juif était domaine de l'empereur, et chaque seigneur eut aussi

ses juifs. Défense leur était faite d'avoir pour servantes ou pour nourrices, surtout pour concubines, des femmes chrétiennes : il y eut même quelques pays où l'on faisait brûler les filles dont un juif avait abusé et les hommes qui avaient eu les faveurs d'un juive, par la raison « que c'est la même chose de coucher avec un juif que de coucher avec un chien. »

Les humiliations dont on les abreuvait chaque jour n'étaient rien cependant auprès de celles qu'on leur infligeait à l'occasion des grandes solennités chrétiennes. Le clergé avait institué des cérémonies symboliques destinées à rappeler aux juifs leur dégradation, et à réveiller contre eux de temps en temps la haine populaire. A Toulouse par exemple, il fut établi que le dimanche de Pâques un chrétien donnerait un soufflet à un juif placéà cet effet sous le porche de la cathédrale. Adhémar de Chabannais raconte qu'en 1018, le vicomte Aimeric de Rochechouart étant venu faire ses pâques à Toulouse, le clergé toulousain, pour faire honneur à la piété de Hugues, chapelain de ce seigneur, lui délégua l'office de souffleter le juif; Hugues s'en acquitta avec une telle dévotion, qu'il fit sauter d'un coup de poing les yeux et la cervelle du patient. A Béziers, le dimanche des Rameaux, il était de coutume que l'évêque, du haut de la chaire, excitât le peuple à jeter des pierres aux juifs, et cette lapidation se prolongeait jusqu'à Pâques.

L'histoire nous a transmis le récit des massacres dont les juifs furent les victimes au temps de la première croisade (1096). Des bandes de pèlerins égorgeaient sans pitié, de concert avec les populations chrétiennes, tous ceux de ces malheureux qu'elles rencontraient dans les villes et les bourgs par où elles passaient. Elles ensanglantèrent ainsi en particulier les villes de Cologne et de Mayence. A Trèves et à Worms, un grand nombre de juifs, à l'approche des croisés, tuèrent leurs enfants et s'entr'égorgèrent ou se précipitèrent dans la Moselle et dans le Rhin, pour aller, disaient-ils, chercher un refuge dans le sein d'Abraham contre la rage des chrétiens; d'autres achetèrent, au prix d'une conversion forcée, la protection des évêques. Pendant ce temps, on enfermait à Rouen dans une église, sans distinction d'âge ni de sexe, les juifs qui étaient dans la ville, et on massacrait tous ceux qui ne voulurent pas se laisser baptiser[1].

1. Guibert. Novigentens., *de Vita sua*, l. II, c. v.

Lors de la prise de Jérusalem par les chrétiens, à la fin de cette première croisade (1099), ils n'eurent rien de plus pressé que de mettre à mort les mahométans et les juifs. Un écrivain chrétien, témoin oculaire, raconte que sous le portique et dans le parvis de la grande mosquée où les mahométans s'étaient réfugiés en foule, le sang s'élevait jusqu'aux genoux et jusqu'au frein des chevaux. Quant aux juifs, qui n'avaient pris cependant aucune part à la guerre, on les enferma dans leurs synagogues et on les y brûla. Les massacres furent continués de sang-froid pendant toute une semaine. On n'épargna ni les femmes ni les enfants[1].

Je soupçonnerais volontiers Chateaubriand de s'être rendu coupable d'une outrageuse ironie, quand à propos des croisades, dans son *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, il a osé dire : « L'esprit du mahométisme est la persécution et la conquête ; l'Évangile au contraire ne prêche que la tolérance et la paix. »

La vérité est qu'au commencement de chacune de ces expéditions guerrières, inspirées par la foi chrétienne contre la foi musulmane, les croisés, *saintement homicides,* ne manquaient pas de *consacrer* d'abord leurs mains dans le sang des juifs.

Au temps de la seconde croisade (1146), tandis que saint Bernard la prêchait en France, un moine allemand du nom de Rodolphe, se disant autorisé par lui, appelait aussi les populations des bords du Rhin à prendre la croix. A sa voix, les scènes affreuses de l'an 1096 se renouvelèrent : on massacra les juifs à Cologne, à Mayence, à Worms, à Spire, à Strasbourg. Saint Bernard dut intervenir. Il écrivit d'abord aux *Francs de l'Est,* pour leur faire entendre des conseils de modération et de prudence. Il reconnaît que les populations auxquelles il s'adresse sont animées d'un grand zèle pour la cause de Dieu, mais il veut qu'on y joigne encore les tempéraments de la science[2]. « Les juifs, dit-il, sont dispersés parmi tous les peuples comme un vivant monument de la passion du Christ et du jugement de Dieu ; mais leur conversion générale a été prédite dans l'avenir, ainsi que nous l'apprenons de saint Paul (*Rom.*, XI, 25 et suiv.). Or comment la promesse de la conversion future des juifs pourrait-elle s'accomplir, s'ils étaient complétement exterminés? » Il ne

1. Voyez Michaud, *Hist. des Croisades,* t. I, p. 443, 5e édit.; *Biblioth. des Croisades,* t. IV, p. 12. — 2. *Epist.* CCCLXIII. Audivimus et gaudemus, ut in vobis ferveat zelus Dei, sed oportet omnino temperamentum scientiæ non deesse.

faut pas objecter à saint Bernard que, par un motif semblable, mieux aurait valu envoyer aux mahométans des missionnaires que de porter la guerre dans leur pays; car il ajoute : « Si l'on pouvait attendre la même chose des autres infidèles, il conviendrait sans doute de les tolérer plutôt que de les poursuivre avec le glaive. »

Le motif de tolérance que fait ici valoir le saint abbé de Clairvaux en faveur des juifs, pour qu'on épargne leur vie, est le seul qui anime aussi les papes, toutes les fois qu'ils ont protégé contre la fureur des chrétiens les malheureux descendants de Jacob, d'ailleurs réduits dans les pays du saint-siége, et en vertu des bulles papales, à l'état le plus abject.

La lettre de saint Bernard ne réussit pas à calmer les transports du saint zèle excité par Rodolphe. Il fallut qu'il se rendît lui-même sur les bords du Rhin, et ce ne fut pas sans peine, ni même sans danger pour sa personne, qu'il arracha quelques juifs aux mains de leurs persécuteurs.

Comment s'en étonner? Un homme, que la nature avait fait beaucoup plus doux que saint Bernard, le célèbre abbé de Cluny, Pierre le Vénérable, ne voyant dans les juifs qu'une race descendue des meurtriers du Christ et toujours remplie de haine contre lui, écrit au roi Louis VII[1] : « Si les Sarrasins, qui pourtant ont tant de points communs avec nous touchant la foi au Christ, méritent d'être en abomination, combien plus devons-nous haïr les juifs, qui blasphèment et outragent par leurs moqueries le Christ et toute la foi chrétienne! » Il ne veut pas cependant que l'on tue les juifs : « Il faut, dit-il, les laisser, comme le fratricide Caïn, vivre dans une ignominie et des tortures d'autant plus grandes qu'on épargne leur vie; » mais il adjure le roi de leur ôter les richesses qu'ils ont acquises, et de consacrer malgré eux, au service de la sainte cause, l'argent qui leur sera justement ravi.

C'est du reste ce que pratiquait largement en ce temps-là le pape Eugène, en déclarant dans une bulle que tous ceux qui prendraient la croix seraient dispensés de payer leurs dettes et déliés, en vertu de la pleine puissance papale, du serment fait à leurs créanciers.

J'arrive sans transition, afin d'abréger, aux temps de saint

1. *Epist.*, l. V, c. XXXVI.

Louis. Le règne de ce prince figure, dans les annales des juifs, comme une époque de la plus odieuse tyrannie. Le saint roi les accabla constamment d'injustices, d'humiliations et d'outrages, ce qui semble avoir encouragé les massacres dont ils furent alors plusieurs fois les victimes. On savait quels étaient à l'égard du peuple déicide les sentiments de Louis IX. A défaut d'autres témoignages, ils se révéleraient assez clairement pour nous dans ce récit de Joinville : « Encore me compta le bon saint roy que une foiz advint que au moustier de Clugny y eust une grant disputation de clercs et de juifz, et que là se trouva ung chevalier vieil et ancien, lequel requist à l'abbé d'iceluy moustier qu'il eust ung peu d'audiance et congié de parler, ce que à peine luy octroya. Et adonc le bon chevalier se lieve de dessus sa potence qu'il portoit à soy soustenir, et dist qu'on luy fist venir le plus grant clerc et le plus grant maistre d'iceulx juifz, ce que luy fut fait. Et le chevalier luy va faire ceste demande : Maistre, respondez : croyez-vous en la Vierge Marie qui porta nostre Sauveur Jesus-Christ en ses flans, et puis en ses braz, et qu'elle l'a enfanté vierge et soit mere de Dieu? Et le juif lui respond que de tout ce il ne croyoit riens. Et le chevalier luy dist : Moult follement avez dist, et estes trez fol ardy quant vous, qui ne le croyez, avez entré en sa maison et son moustier; et vraiment, fist le chevalier, presentement le comparerez. Et il lieve sa potence et fiert le juif bien estroit sur l'ouye, tant qu'il le coucha à terre, renversé. Et ce voyant les autres juifz, ilz vont lever leur maistre tout blecé et s'enfuyent; dont par ce demoura la disputation des juifz et des clercs finée.— Lors vint l'abbé à iceluy chevalier et luy dist : Sire chevalier, vous avez fait folie de ce que vous avez ainsy frappé. Et le chevalier luy respond : Mais vous avez fait encor plus grant folie d'avoir ainsy assemblé et souffert telle disputation d'erreurs, car ceans avoit moult grant quantité de bons chrestiens qui s'en eussent allez tous mescreans pour l'argu du juif. Aussi vous dys-je, me fist le roy, que nul, si n'est grant clerc et theologien parfait, ne doit disputer aux juifz, mais doit l'omme lay, quant il oit mesdire de la foy chrestienne, desfendre la chose, non pas seulement de parolles, mais à bonne espée tranchant, et en frapper les mescreans et mesdisans a travers le corps tant qu'elle y pourra entrer. »

Saint Thomas d'Aquin, dont l'intolérance inspirait peut-être celle de Louis IX, consulté sur la manière dont les juifs devaient

être traités, les déclarait serfs de l'Église. On agissait à leur égard en conséquence.

En 1306, Philippe le Bel fait arrêter en un même jour tous les juifs de ses États, s'empare de tous leurs biens et leur enjoint de sortir de France sous peine de mort.

En 1320, les *pastoureaux,* au nombre de quarante mille au moins, se disposant à aller reconquérir la terre sainte, poursuivent les juifs avec un acharnement impitoyable dans toute la Gascogne et le Toulousain : les *Hébrieux* avaient plus encore à redouter le fanatisme du menu peuple que la rapacité des rois et des barons, que la froide et implacable haine des clercs. Cinq cents juifs toulousains s'étant réfugiés dans le donjon de Verdun-sur-Garonne, les pastoureaux mirent le feu au château ; les juifs s'entr'égorgèrent pour ne pas tomber entre les mains de leurs bourreaux. Les pastoureaux n'épargnèrent que les enfants, auxquels ils administrèrent le baptême, et poursuivirent leur route.

En 1321, les juifs sont accusés d'avoir excité les lépreux à empoisonner les sources et les fontaines, pour faire périr ou du moins pour infecter les chrétiens de la lèpre. « On les livra tous indistinctement aux flammes dans quelques pays, surtout en Aquitaine. Dans le bailliage de Tours, au château de Chinon, on creusa une très-grande fosse, on y alluma un grand feu, et l'on y brûla pêle-mêle cent soixante juifs des deux sexes. Beaucoup d'entre eux, hommes et femmes, s'élancèrent dans le feu, en chantant comme s'ils fussent allés à la noce ; plusieurs veuves jetèrent leurs propres enfants aux flammes, de peur que les chrétiens ne les enlevassent pour les baptiser. A Paris, ceux qui s'avouèrent coupables furent seuls brûlés ; on condamna les autres à un exil perpétuel ; les plus riches furent retenus en prison jusqu'à ce qu'on eût vérifié le montant de leurs créances, qui furent adjugées au fisc royal : on dit que le roi en retira cent cinquante mille livres. » (Contin. de Nangis.)

On ne les traitait pas avec moins de rigueur dans les autres pays de la chrétienté.

En Angleterre, Henri III, à l'exemple de plusieurs de ses prédécesseurs, multiplia contre eux les supplices. Il se plaisait à leur faire arracher les dents. Il ne cessait d'exiger d'eux de nouveaux sacrifices d'argent, et pour toute réponse à leurs plaintes : « Mais j'en ai besoin, leur disait-il. Au reste, je sais que pour honnir Jésus-Christ vous avez crucifié un enfant. Comte de Cor-

nouailles, faites-en pendre cinq en mémoire des cinq plaies de Notre-Seigneur. »

Édouard Ier les persécuta en masse comme faux monnayeurs : il en fit pendre, en un seul jour, cent quatre-vingts entre deux chiens, selon la coutume; les autres furent chassés du royaume, et les juifs ne reparurent plus en Angleterre jusqu'au temps de Cromwell.

A l'occasion de la *peste noire*, pendant les années 1349 et 1350, « en Allemagne et dans diverses autres parties du monde, plusieurs milliers de juifs furent torturés et massacrés, et ce fut chose surprenante que leur opiniâtreté et celle de leurs femmes; car, de peur qu'on ne recueillît les petits enfants pour les baptiser, les mères jetoient leurs enfants dans la flamme des bûchers, et s'y précipitoient après eux, pour être consumées avec leurs maris. » (Contin. de Nangis.)

L'Espagne a été, autant qu'aucun autre pays chrétien, l'enfer des juifs. De cruelles persécutions, provoquées surtout par le clergé, y avaient été exercées contre eux, sous les rois Wisigoths, pendant tout le cours du septième siècle, c'est-à-dire jusqu'à la conquête des Arabes.

Plus tard, quand l'Espagne eut été, du moins en partie, reconquise au christianisme, les juifs se virent soumis à de nouvelles tortures. Au treizième siècle en particulier, Ferdinand III, dit *le saint,* roi de Castille et de Léon, opprima, tourmenta et enfin chassa de ses États tous ceux qui ne partageaient pas sa foi. Des milliers de juifs et de Maures durent alors quitter le pays; ils se retirèrent dans celui de Grenade, resté au pouvoir des mahométans, et en enrichirent prodigieusement la population, tandis que les contrées par eux abandonnées furent subitement changées en déserts. Ferdinand, à la place de cette multitude d'habitants, dont le travail et l'industrie étaient naguère une source inépuisable de richesse, y établit des dominicains et autres moines. Il est vrai qu'il le fit aux acclamations joyeuses des chrétiens; il est aussi vrai que pour ce fait les moines l'ont exalté jusqu'au ciel, et que le pape Clément X, en plein dix-septième siècle (1671), l'a inscrit au catalogue des saints. On lit dans l'acte de canonisation : « Par-dessus toute chose, Ferdinand resplendit par son zèle pour la foi catholique; son ardeur fut grande pour défendre le culte religieux et le propager : de quoi il donna principalement des preuves en persécutant les héréti-

ques, qu'il ne toléra en aucun lieu de ses royaumes; lui-même, de ses propres mains, il portait le bois au bûcher pour brûler les condamnés [1]. »

Lors de la chute de Grenade (1492), les Maures, en vertu du traité de capitulation, devaient conserver leurs lois, leurs coutumes, leurs juges, le libre exercice de leur culte; ils pouvaient aussi garder ou vendre leurs biens et se retirer en Afrique ou dans tel autre pays qu'ils choisiraient, sans que jamais les Castillans fussent en droit de les obliger à quitter l'Espagne.

Les juifs, dont la destinée était unie à celle des Arabes par une alliance de huit siècles, avaient été compris dans le traité aux mêmes termes que les mahométans, mais on leur manqua de parole. Le premier inquisiteur général, le fameux Torquemada, demanda leur expulsion. A la suite des vexations les plus odieuses, on ordonna aux juifs de sortir du royaume. On leur accorda six mois pour vendre leurs biens; mais on leur défendit, sous peine de mort, d'emporter ni or, ni argent, ni pierreries : on les dépouillait en les chassant. Cent cinquante mille, d'autres disent huit cent mille, sortirent alors d'Espagne. Avec eux furent exilés de la péninsule la science, le commerce et l'industrie.

Les mahométans ne tardèrent pas à subir le même sort. Qu'importaient les capitulations anciennes et nouvelles, y compris celle de Grenade? Elles furent mises à néant, de l'avis du fameux Ximénès, archevêque de Tolède, et des principaux théologiens et casuistes espagnols, qui ne firent du reste qu'appliquer en cette circonstance la maxime proclamée par plusieurs papes et par plusieurs conciles, en particulier par le concile de Constance : *On ne doit tenir aucune promesse au préjudice de la foi catholique.*

A partir de 1499, le pieux cardinal Ximénès dirigea lui-même les tentatives de conversion dans le royaume de Grenade. On sait quelle influence ont exercée sur le caractère des Espagnols et sur la dépopulation du pays les saintes fureurs qu'il excita dès lors dans toutes les contrées de l'Espagne. Ximénès, en brûlant, cette même année, un grand nombre de livres arabes, témoigna contre les lettres plus d'aversion que n'en avaient montré, en

1. *Breviar. Rom.*, XXX maii, in festo sancti Ferdinandi Castillæ et Leonis regis, inter add. edit. Torrin.; *Missale Rom.*, in festo sancti Ferdinandi.

Afrique, contre l'art grec et romain, les grossiers Vandales de Genséric. Des révoltes, des meurtres et des cruautés juridiques furent les suites de ces persécutions violentes, qui méritaient cependant à leur auteur les éloges de la chrétienté. L'archevêque de Grenade, Talavera, vanté pour sa douceur et sa bénignité, disait de lui : « Ximénès a remporté de plus grandes victoires que Ferdinand même et Isabelle; car ils n'ont conquis que le sol du royaume de Grenade; mais lui, il a subjugué les âmes des habitants. » L'insurrection mauresque qui éclata, en 1500, dans les Alpuxarras, montra bientôt ce que valait cette conquête des âmes : pour la comprimer, il fallut recourir aux moyens par lesquels, depuis le troisième voyage de Christophe Colomb, on civilisait les habitants de Cuba et de San-Domingo. On y appliquait toutes les sortes de tortures, et, pour convertir des infidèles en chrétiens, on les dépouillait tout d'abord de leur liberté et de leurs biens. La lutte dura deux ans (1500-1502), et les deux partis y déployèrent une égale fureur. A la fin les Maures succombèrent. Alors le gouvernement espagnol, toujours dirigé par Ximénès, anéantit, à l'aide de mesures impitoyables, ce que la guerre elle-même avait épargné. La contrée, dont l'industrieuse activité des Maures avait fait un immense jardin, ressemble depuis lors à un désert. Une soi-disant *Pragmatique* fut publiée le 12 février 1502 : on y procédait contre les mahométans vaincus avec autant d'inhumanité que naguère contre les juifs. Aux termes de cette ordonnance, tous les Maures non baptisés, dans les royaumes de Castille et de Léon, les mâles à partir de l'âge de quatorze ans, les filles de douze, devaient avoir quitté le pays à la fin d'avril 1502. Il leur était permis de vendre ce qu'ils possédaient et d'en emporter le prix, non toutefois en or ou en argent, mais en marchandises légalement autorisées. Défense en outre leur était faite d'aller chercher un asile sur les terres du sultan des Turcs, ou dans les contrées de l'Afrique avec lesquelles l'Espagne était alors en guerre. Toute désobéissance à ces prescriptions entraînait la peine de mort et la confiscation des biens. Beaucoup, parmi les Maures ainsi que parmi les juifs, afin de pouvoir rester dans le pays, se convertirent en apparence au christianisme. De là la nécessité politique de l'inquisition espagnole. Tout un peuple, entraîné par ses rois et par ses prêtres, se fit ici l'instrument de cet effroyable tribunal; tout *vieux chrétien* devint l'espion des *nouveaux chrétiens;* les

plus grands seigneurs acceptèrent avec empressement les fonctions de familiers du saint office; la délation fut sanctifiée.

Plusieurs fois, dans la suite, les Maures tentèrent de secouer le joug et de restaurer leur ancien culte; mais ils furent toujours réprimés. Après un siècle entier de conversion forcée, le christianisme, prêché par des moines escortés de bourreaux, n'avait fait aucun progrès réel parmi ces populations : presque tous les descendants des Maures conservaient au fond de leur cœur « la foi du Prophète. » L'Église éspagnole jugea l'épreuve suffisante : dès 1602, l'archevêque de Valence avait engagé Philippe III à chasser d'Espagne les Morisques ou à les envoyer aux mines et aux galères, en gardant leurs enfants pour les élever dans la religion catholique. L'archevêque de Tolède, grand inquisiteur, allait plus loin : il demandait qu'on égorgeât toute la race infidèle, sans distinction d'âge ni de sexe. Enfin, en 1610, Philippe III expulsa entièrement les Maures d'Espagne, au nombre de près de cinq cent mille; d'autres disent un million. C'était l'élite de la population agricole et manufacturière.

VII. — Les chrétiens, saintement cruels à l'égard des païens, des juifs, des infidèles, ont poursuivi également les philosophes de leur réprobation et de leur haine : nous en avons déjà vu des exemples; j'aurai lieu, dans la suite, d'en rappeler quelques autres.

Se sont-ils montrés plus tolérants et plus doux les uns à l'égard des autres? Une fois leur triomphe assuré, leur Église constituée, leur doctrine protégée par de puissants remparts, ont-ils du moins vécu entre eux en paix et en concorde?

Sur ce point encore, l'histoire va nous répondre, et dissiper toute illusion en désaccord avec le véritable esprit du christianisme.

Le martyr saint Justin, en parlant des hérétiques de son temps, s'exprime en ces termes : « Il y a eu, il y a encore beaucoup de gens qui, se couvrant du nom de Jésus, enseignent à dire et à faire des impiétés et des sacriléges : nous les désignons du nom de ceux auxquels chaque secte, chaque opinion a dû son origine; car chacun d'eux enseigne à sa manière ses affreux blasphèmes contre le Dieu créateur de toutes choses, contre le Christ, dont ce Dieu avait annoncé la venue, contre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Nous ne communiquons avec

aucun d'entre eux; nous les savons athées et impies, injustes et sans loi : ils n'adorent point le Christ, ils ne le confessent qu'en paroles. Ils ressemblent aux gentils, qui impriment le nom de Dieu sur des ouvrages de leurs mains, et ils participent à des sacrifices impies, abominables. Les uns s'appellent Marcionites, les autres Valentiniens, ceux-ci Basilidiens, ceux-là Satorniliens [1]. »

Ces paroles, dont on trouve au moins l'équivalent chez tous les docteurs de la primitive Église, laissent assez comprendre que, si d'abord et par nécessité les orthodoxes se bornèrent contre les dissidents à l'injure et à la calomnie, leur haineuse intolérance n'attendait, pour mieux faire, que des jours plus heureux.

Ces jours se sont levés avec Constantin, et dès lors en effet on voit éclater parmi les chrétiens, avec les querelles dogmatiques, toutes les fureurs de la discorde et de la persécution. La rage alors excitée au sein même de l'Église fut plus funeste aux malheureux habitants de l'Empire, dont elle accéléra la ruine, que ne le furent, dans le même temps, des guerres nombreuses; elle amena dans beaucoup de provinces une misère plus grande encore que celle dont s'accompagnaient les invasions des barbares.

Il faut dire comment la chose arriva [2].

Au moment où le christianisme triomphait avec Constantin, la tradition dogmatique, objet d'un égal respect pour tous les chrétiens, n'était pas partout également fixée : elle se montrait encore, en beaucoup de points, vacillante, incertaine. Il arriva que ces points de doctrine, restés jusque-là indécis, furent définis par certains docteurs autrement que par certains autres, chacun revendiquant pour soi l'autorité de la tradition et prétendant faire prévaloir ses définitions comme les seules orthodoxes. Du choc de ces opinions divergentes jaillit tout d'abord le feu de la haine. Les conciles intervinrent par des décisions, les empereurs par des lois. L'opinion rejetée passait dès lors pour hérétique. Ses adhérents étaient assimilés à des coupables condamnés par une sentence juridique. D'ordinaire ils contestaient la vali-

1. Justin M. *Dialog. c. Tryph.*, n. 35. — 2. Je prends ici pour principal guide Guill. Münscher, *Handb. der christl. Dogmengesch.* Nul ne conteste le savoir ni la critique impartiale de ce théologien.

dité de l'arrêt qui les avait frappés, ils se séparaient d'une église à leurs yeux égarée et corrompue, et formaient une secte à part. L'opinion approuvée par les conciles et les empereurs était cependant accueillie par le parti contraire comme un article de foi et venait s'ajouter aux autres dogmes ecclésiastiques.

On vit alors, à l'occasion de ces disputes, se produire parmi les chrétiens une méthode de controverse, une sorte de tactique jusque-là sans exemple, tactique restée propre et particulière à l'Église, et dont ne craignent pas de faire usage les docteurs et les Pères même les plus considérés. Ils commencent par se poser en inspecteurs de l'orthodoxie, en juges souverains des pensées et des consciences. Ils épient, ils saisissent ardemment l'occasion de faire montre de leur zèle, en dénonçant, en poursuivant toute proposition entachée d'hétérodoxie. Ce zèle, il faut bien l'avouer, s'accompagne souvent d'autres passions, et l'espionnage théologique n'est jamais plus pénétrant que lorsqu'il s'agit de diffamer et de perdre un homme, objet d'envie, de haine ou de crainte. A-t-on réussi à déterrer quelque part quelque proposition suspecte : tout fier et tout heureux d'une aussi importante découverte, on s'empresse de la proclamer à grand bruit ; c'est un vacarme à faire croire que la foi chrétienne tout entière est en péril. On a recours aux interprétations les plus malignes, aux déductions les plus forcées, pour déverser sur la doctrine incriminée et sur celui qui en est l'auteur une haineuse réprobation. L'inculpé a beau protester, on ne l'écoute pas, ou l'on prétend qu'il dissimule. On poursuit contre lui, on renouvelle l'accusation, et l'on excite dans les esprits une agitation toujours croissante. Ce n'est pas dans l'intelligence de son adversaire que l'on va chercher la cause de son erreur, c'est à son cœur que l'on s'en prend, ce sont ses intentions que l'on incrimine; on fait de lui le plus souvent une âme damnée dont se sert le démon pour semer de l'ivraie dans le champ du Seigneur. On l'accable de reproches amers et des moqueries les plus offensantes. Saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze et surtout saint Grégoire de Nysse sont passés maîtres en ce genre d'escrime ; toutefois ils le cèdent encore à Lucifer de Cagliari et à saint Jérôme, dont la violence touche parfois à la rage.

Ce n'est pas tout. Pour achever de rendre son adversaire odieux, pour faire de lui un objet d'épouvante, on avait soin de le comparer, en le peignant lui-même sous les couleurs les plus

horribles, à quelqu'un des anciens hérétiques depuis longtemps condamnés et abominés par l'Église.

Ce n'est pas tout encore. Il fallait se concilier les moines, dont le fanatisme, une fois excité, ne connaissait point d'obstacle et mettait le peuple en rumeur. Il fallait aussi gagner à sa cause la plupart des évêques, surtout les patriarches, dont la voix entraînait celle des autres; et l'on y réussissait aisément, en faisant à leur orgueil le sacrifice d'une profonde humilité. Enfin il fallait s'assurer la faveur impériale, et, pour cela, séduire ou corrompre les eunuques ou les femmes qui gouvernaient l'empereur.

Les apparences d'un saint zèle, l'intrigue et la flatterie, tels étaient les moyens sur lesquels chaque parti fondait avant tout l'espoir de la victoire. C'est ainsi que saint Cyrille par exemple finit par l'emporter sur Nestorius; et l'on ne peut nier que la plupart des articles de foi dont se compose le symbole des chrétiens orthodoxes ne doivent à de semblables moyens le crédit qu'ils ont obtenu dans l'Église. On les appuyait aussi, j'en conviens, de motifs et de preuves, mais cela même servait en réalité beaucoup moins à leur triomphe que les menées extérieures et les artifices de la politique. On invoquait la Bible, mais on la soumettait à tous les caprices d'une interprétation passionnée; on en appelait à la tradition, mais on la torturait bien souvent, pour éluder les autorités contraires à l'opinion qu'on avait embrassée. Saint Jérôme avoue assez franchement que dans la discussion il ne se fait pas scrupule de suivre les maximes des sophistes, et que, sans se soucier beaucoup de la vérité dans ses démonstrations, il s'attache de préférence à tout ce qui peut troubler son adversaire et l'embarrasser[1]. Il n'était pas le seul qui mît en pratique cette théorie.

On comprend tout ce qu'une semblable méthode de discussion renfermait, excitait d'animosité. On était généralement persuadé que de nécessité absolue les chrétiens devaient être parfaitement d'accord sur tous les points de doctrine : de là, pour

1. Voici un passage, entre plusieurs, qui montre assez bien comment il entendait la chose : « Aliud esse γυμναστικῶς scribere, aliud δογματικῶς (didicimus). In priori vagam esse disputationem, et adversario respondentem nunc hæc nunc illa proponere, argumentari ut libet, aliud loqui, aliud agere, panem, ut dicitur, ostendere, lapidem tenere. In sequenti autem aperta frons, et, ut ita dicam, ingenuitas necessaria est, etc. » *Epist.* XXX. *Apolog. pro libris advers. Jovinianum.*

toute opinion divergente un sentiment d'aversion qui se changeait bientôt en une haine de secte, pleine d'aigreur. Aucune indulgence pour l'erreur; de quelque bonne foi, de quelque pureté d'intention qu'elle fût accompagnée, on n'y voyait que démence ou impiété. « Jamais, disait saint Hilaire de Poitiers en parlant d'Auxence, évêque de Milan, jamais il ne sera pour moi autre chose qu'un démon, car il est arien. » Saint Athanase s'indigne que les ariens osent prétendre au titre de chrétiens, il ne leur donne lui-même d'autres noms que ceux d'Ariomanes et d'ennemis du Christ. L'exemple du concile de Nicée autorisa tout d'abord la coutume, depuis lors généralement admise, de charger d'anathèmes les hérétiques : on entendait par là les exclure de toute participation au nom et aux droits des chrétiens, et leur ravir toute espérance en la grâce de Dieu et en la béatitude céleste. Quelques-uns des docteurs de l'Église ont parfois, il est vrai, recommandé des sentiments plus modérés. Saint Jean Chrysostome blâme quelque part l'empressement à prononcer anathème contre ses adversaires; saint Grégoire de Nazianze se plaint qu'on voie régner parmi les chrétiens la haine de secte et l'esprit de parti; il recommande la modération dans les disputes religieuses. Mais ce sont là des inspirations d'une conscience purement humaine. Aussi ces pieux docteurs n'y prêtent pas longtemps l'oreille, et dans la pratique nous les voyons eux-mêmes éclater souvent en violentes imprécations contre leurs adversaires [1].

La haine de secte s'est ainsi élevée, chez les chrétiens, à une effroyable hauteur. On a peine aujourd'hui à se faire idée du mépris et de l'horreur qui s'attachaient à la personne des hérétiques. Ce n'était plus des hommes qu'on voyait en eux, c'étaient des instruments du diable, des suppôts de l'enfer. Dans les lois promulguées contre eux, les empereurs eux-mêmes, un Constantin, un Théodose, un Justinien par exemple, ne rougissaient pas d'abaisser leur majesté jusqu'à des paroles d'injure et d'outrage.

On ne se contenta pas de prononcer contre les hérétiques de durs arrêts de condamnation, on ameuta aussi contre eux le pouvoir séculier, et les empereurs chrétiens, sous la pression constante et infatigable des évêques, crurent ne pouvoir mieux témoigner de leur piété et de leur zèle pour l'orthodoxie, qu'en

1. Cf. Gregor. Naz., *Orat.* XXXVII. Opp., t. I, p. 609, 611.

appliquant leur autorité souveraine à la défense et au maintien des décisions dogmatiques de l'Église. De là cette foule de décrets contre les hérétiques insérés aux codes de Théodose et de Justinien, tous sanctionnés par la menace de châtiments corporels plus ou moins sévères. Aux évêques appartenait de décider si une opinion était, ou non, hétérodoxe; la connaissance du fait et le jugement à intervenir ressortissaient au magistrat séculier.

Constantin fit poursuivre avec rigueur les donatistes en Afrique, et, après la condamnation prononcée contre Arius par le concile de Nicée, il punit de la peine du bannissement l'hérésiarque, dont il ordonnait en même temps de brûler les écrits. La coutume s'établit dès lors que le parti vainqueur persécutât ses adversaires, fît défendre leurs assemblées, leur enlevât violemment leurs églises, provoquât la déposition et l'exil de leurs prêtres et de leurs docteurs.

Théodose promulgua pour sa part quinze édits contre les hérétiques. Il peut justement revendiquer l'honneur d'avoir fourni le premier modèle d'un véritable tribunal d'inquisition : il exigea des gouverneurs de provinces qu'ils instituassent des espions et encourageassent les délateurs qui se chargeaient de dénoncer les hérétiques et de les poursuivre ; il ordonna, conformément au vœu exprimé par les Pères du concile de Nicée et accueilli par Constantin[1], que l'hérésie fût assimilée au crime de lèse-majesté; il prescrivit contre les hérétiques la peine de mort[2].

Ce fut lui qui, dans un édit du 3 des calendes de mars de l'an 380, donné à Thessalonique, et principalement dirigé contre les ariens, inventa pour les chrétiens orthodoxes le titre de *catholiques*. Voici les termes de cette loi célèbre : « Nous voulons que toutes les nations gouvernées par notre modération et notre clémence ne professent d'autre religion que celle qui a été enseignée aux Romains par le divin apôtre Pierre, et qui s'est conservée par tradition fidèle jusqu'à ce jour; celle que professent le pontife Damase et Pierre, évêque d'Alexandrie, personnages d'une sainteté apostolique ; celle qui veut que, selon l'enseignement des Apôtres et la doctrine de l'Évangile, nous croyions à un seul Dieu, composé du Père, du Fils et du Saint-Esprit, revêtus d'une

1. Socrat., *Hist. eccl.*, l. I, c. IX. — 2. *Cod. Theodos.*, lib. XVI, tit. V, l. 9.

égale majesté et formant une pieuse Trinité. Nous voulons que ceux qui suivent cette doctrine portent le nom de *chrétiens catholiques*. Notre jugement est que les autres sont des hommes en démence et stupides; nous les notons du nom infâme d'hérétiques, et leurs conciliabules ne méritent pas le nom d'églises. Ils seront punis d'abord par la vengeance divine, et ensuite par telle peine que l'inspiration divine nous suggérera. »

Cette loi est la deuxième du titre Ier du livre XVI et dernier du code de Théodose.

La peine suggérée par l'inspiration divine fut la peine capitale. On l'étendit à ceux qui se mêlaient de controverse en matière religieuse (loi de 386). On ordonna que tous les livres contraires à la foi catholique fussent brûlés, et c'est ainsi qu'ont disparu non-seulement les écrits dirigés contre la religion chrétienne par des adversaires tels que Celse, Hiéroclès, Porphyre, Julien, etc., mais encore ceux des gnostiques, des ariens et autres hérétiques : perte à jamais irréparable pour l'histoire des origines chrétiennes.

Arcadius, en 395, renouvela les édits de Théodose, dont il accrut encore la rigueur. Il déclara hérétiques et, comme tels, soumis aux lois pénales portées contre les hérétiques, tous ceux qui seraient trouvés s'écartant, pour si peu que ce fût, *vel levi argumento*, du sentier de la doctrine catholique [1].

Le second fils de Théodose, Honorius, promulgua de son côté dix-huit décrets contre les hérétiques.

Ces rigueurs, toujours inspirées par l'Église, se continuèrent sous les empereurs d'Orient et d'Occident, particulièrement sous Justinien.

Bien souvent les évêques ne se contentaient pas d'invoquer contre les hérétiques le pouvoir civil. On les voyait, appuyés par des troupes de moines fanatiques ou par une multitude que leurs prédications avaient rendue furieuse, attaquer eux-mêmes à force ouverte le parti qui leur était contraire, fermer ou renverser ses églises, chasser et maltraiter sans pitié aucune les objets de leur haine sacrée. Nous trouvons des exemples de cette sainte violence en particulier dans la biographie de saint Cyrille d'Alexandrie [2] et dans celle de Nestorius [3], qui tous deux, bien

1. *Cod. Theod.*, lib. XVI, tit. I, l. 28. — 2. Socrat., *Hist. eccles.*, lib. VII, c. VII. — 3. *Ibid.*, l. VII, c. XXIX.

qu'ennemis acharnés, agissaient en cela d'après des principes tout à fait semblables. Ce sont là des faits qui expliquent ce que l'historien Ammien Marcellin disait des chrétiens de son temps, « qu'ils s'attaquaient entre eux avec plus de fureur que les bêtes féroces n'attaquent les hommes[1]. »

Ce n'est toutefois qu'à la fin du IVe siècle que la peine capitale, décrétée par les lois contre les hérétiques, reçut pour la première fois une application juridique. Un Égyptien de Memphis, du nom de Marcus, ayant importé en Espagne un nouveau rejeton du gnosticisme, beaucoup de gens de distinction, et même plusieurs évêques, embrassèrent cette hérésie : les évêques espagnols, Idacius et Ithacius, se rendirent à Trèves en 380, et dénoncèrent les novateurs à l'empereur Gratien, qui avait donné des preuves de son zèle pour l'orthodoxie en promulguant plusieurs décrets assez sévères contre les hérétiques. L'usurpateur Maxime se montra plus zélé encore : il convoqua un concile à Bordeaux (384) pour juger le chef des novateurs, Priscillianus, et ses partisans, déjà condamnés par un concile de Saragosse. Priscillianus, ayant appelé des évêques à l'empereur, fut conduit à Trèves devant Maxime; il y retrouva ses accusateurs Idacius et Ithacius, qui réclamèrent sa mort à grands cris : il fut condamné et exécuté avec plusieurs de ses disciples, parmi lesquels une noble matrone de Bordeaux. Saint Martin de Tours, dont la conduite en cette circonstance ne fut qu'un obscurcissement, une aberration de la conscience divine au profit de la conscience humaine, s'était opposé à l'arrêt que sollicitait la majorité des prélats, et, soutenant qu'il suffisait de dépouiller les hérétiques de leurs églises, il avait obtenu de Maxime la promesse d'épargner leurs jours. Mais après que saint Martin se fut éloigné, les évêques entraînèrent l'empereur à violer sa parole, et le décidèrent même à envoyer des officiers en Espagne pour rechercher tous les hérétiques et « leur ôter la vie et les biens. »

C'est en parlant des rigueurs exercées contre les Priscillianites, que le pape saint Léon le Grand, en cela plus fidèle que saint Martin de Tours aux véritables inspirations d'une conscience chrétienne, s'exprimait en ces termes : « Ces rigueurs ont long-

1. Amm. Marcell., *Rer. gest.* l. XXII. Nullas infestas hominibus bestias, ut sunt sibi ferales plerique christianorum, expertus.

temps profité à la douceur de l'Église, qui, bien qu'elle repousse les vengeances sanglantes, satisfaite qu'elle est d'un jugement sacerdotal, est aidée cependant par les sévères édits des princes chrétiens, ceux qui craignent un supplice corporel ayant, par suite, quelquefois recours au remède spirituel [1]. »

Cette pensée et le sentiment qui l'inspire procèdent logiquement de la foi chrétienne. Je n'hésite pas à l'affirmer, sans prétendre pour cela que les Pères et docteurs de l'Église se soient prononcés d'une voix unanime sur la légitimité des moyens de contrainte à l'égard des hérétiques. Saint Athanase et saint Hilaire, en quelques endroits, réprouvent, je le sais, toute conduite violente en matière de religion [2]; mais, il faut bien le dire, c'était dans un temps où ils avaient eux-mêmes plus à craindre qu'à espérer de la violence. Saint Jean Chrysostome n'est pas d'avis qu'il faille tuer les hérétiques, mais il tient pour légitime de les emprisonner, de leur fermer la bouche, d'empêcher leurs assemblées [3].

Saint Augustin, lui aussi, alors qu'il n'avait pas encore entièrement dépouillé le vieil homme, s'était prononcé contre toute contrainte extérieure en fait de croyance religieuse [4]. Il ne persista pas dans cette erreur. Les représentations de ses collègues en épiscopat et l'heureux succès des moyens violents appliqués à la conversion des Donatistes l'amenèrent à d'autres sentiments. Dès lors il ne vit plus dans les persécutions exercées contre les hérétiques que des châtiments salutaires, dont le but était d'arracher, s'il se pouvait, les hérétiques à leurs détestables erreurs [5].

Ainsi grandit l'esprit d'intolérance et de persécution. Il s'exalta au point que la douceur et la modération, dans les choses de la foi, furent considérées comme une marque de tiédeur ou même d'indifférence et de mépris pour la religion. Les conciles réclamaient des empereurs l'exécution des lois pénales

1. Leon., *Epist.* XV, *ad Turribium.* Profuit diu ista districtio ecclesiasticæ lenitati, quæ etsi sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen christianorum principum constitutionibus adjuvatur, dum ad spiritale nonnunquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium. — 2. Athan., *Epist. ad solit. vitam agentes.* Opp., t. I, p. 830, 831; Hilar., *ad Constantium*, l. I, n. 6. — 3. Chrysost., *Homil.* XLVII *in Matth.* Opp. t. VII, p. 513. — 4. August., *contra Epist. Fundamenti.* Opp., t. VIII, p. 151. — 5. *Epist.* XCIII. Opp., t. II, p. 230.

portées contre les fils rebelles de l'Église, ou les priaient d'en promulguer de nouvelles. A leur exemple, le patriarche Nestorius, creusant pour d'autres la fosse dans laquelle lui-même devait tomber plus tard, sommait l'empereur Théodose de travailler sans relâche à la destruction des hérétiques : « Purifie, lui disait-il, purifie-moi le pays des hérétiques, et je te donnerai en retour le ciel pour récompense. Aide-moi à exterminer les hérétiques, et je t'aiderai à exterminer les Perses[1]. »

En dehors de l'Église orthodoxe, les chrétiens, sous le feu de la persécution, firent quelquefois appel à l'esprit de tolérance. Cet esprit semble s'exprimer par la bouche de l'évêque donatiste Pétilien, quand il dit : « Les apôtres ont-ils jamais persécuté, ou le Christ a-t-il livré personne au pouvoir séculier? Le Christ nous commande de fuir les persécuteurs (Matth., x, 23). Toi, qui te proclames disciple du Christ, tu ne dois pas imiter les crimes des païens. Pensez-vous servir Dieu en nous tuant de votre main? Quelle erreur est la vôtre, misérables, si vous le croyez, car Dieu n'a point pour prêtres des bourreaux. Le Christ ne persécute personne, il a voulu inviter les hommes à la foi, non les y contraindre, et lorsque les Apôtres portaient plainte auprès de lui contre les auteurs de sectes particulières (Luc, ix, 50), il leur disait : « Celui qui n'est pas contre nous est pour nous; » et Paul en usait de même (*Philipp.*, i, 18). Le Seigneur Christ a dit : « Personne ne peut venir à moi, si mon père, qui m'a envoyé, ne l'attire » (Jean, vi, 44). Pourquoi donc ne permettez-vous pas à chacun de suivre sa libre volonté, puisque Dieu le Seigneur a lui-même donné à l'homme le libre arbitre. Il n'a fait qu'indiquer aux hommes le chemin de la justice, afin qu'aucun ne se perdît par ignorance. Le Christ, en mourant pour les hommes, a donné aux chrétiens l'exemple de mourir, non celui de tuer. Le Christ enseigne à souffrir, non à commettre l'injustice. L'Apôtre rappelle ce qu'il a souffert lui-même, non ce qu'il a fait souffrir aux autres. Et qu'avez-vous affaire des princes de ce monde, dans lesquels la chrétienté n'a jamais vu que des ennemis? » — Ici, pour témoigner qu'il n'est pas d'alliance possible entre les princes et l'esprit chrétien, Pétilien cite divers exemples empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testament, et croit pouvoir aussi s'appuyer de l'autorité de saint Paul (I *Cor.*, ii, 6). Il ajoute

1. Socrat., *Hist. eccles.*, lib. VII, c. xxix.

néanmoins : « Admettons que cela s'applique aux anciens princes païens ; mais vous, vous ne permettez pas aux empereurs de ce monde, qui veulent être chrétiens, d'être chrétiens en effet, puisque, par vos illusions mensongères, vous les séduisez à tourner contre les chrétiens des armes qui ne devaient être employées que contre les ennemis de l'État. »

Un autre évêque donatiste, Gaudence, disait aussi : « Dieu a créé l'homme libre à son image. Comment suis-je par une puissance humaine dépouillé de ce que Dieu m'a donné? Quel sacrilége, que l'arrogance des hommes m'arrache ce que je tiens de Dieu, et qu'elle se glorifie, dans sa vanité, de le faire pour Dieu même! C'est grandement outrager Dieu que de supposer qu'il ait besoin d'être défendu par des hommes. Quelle idée se fait-il de Dieu, celui qui prétend le défendre par la force? Que Dieu n'est pas en état de venger lui-même ses injures? Apprenez ce que dit le Seigneur : « Je vous donne ma paix, je vous laisse ma « paix : je ne vous la donne pas comme le monde la donne. » C'est par les armes que la paix se produit au milieu des peuples en querelle. La paix du Christ, avec une douceur salutaire, invite les hommes de bonne volonté, elle ne les contraint pas malgré eux. Le Dieu tout-puissant employait les prophètes à la conversion du peuple d'Israël, il n'en chargeait pas les princes; le Sauveur des âmes, le Seigneur Christ, a envoyé, pour annoncer sa foi, des pêcheurs, non des soldats. »

La raison humaine trouvera que ce sont là de sages paroles, tout empreintes de douceur et de tolérance. Mais qu'on ne s'y trompe pas : la raison humaine ne parlait pas seule à l'âme de ces hérétiques, l'esprit chrétien n'était pas mort tout entier en eux. Aussi n'entendent-ils pas que le bénéfice de cette tolérance qu'ils invoquent soit appliqué à tous; ils ne le réclament que pour les chrétiens seulement. C'est ce que fait clairement comprendre saint Augustin, quand, pour les convaincre d'inconséquence, il leur adresse cet argument *ad hominem :* « Qui de nous, qui de vous n'approuve les lois données par les empereurs contre les sacrifices des païens [1] ? » Or, ces lois prononçaient la peine de mort.

Saint Augustin a combattu victorieusement la doctrine tout

1. August., *Epist.* XCIII, *ad Vincentium.* Quis nostrum, quis vestrum non laudat leges ab imperatoribus datas adversus sacrificia paganorum?

humaine de la tolérance; il s'est fait sur ce point et il est resté le champion orthodoxe de la vraie théorie du droit ecclésiastique. Tout en reconnaissant qu'il ne suffit pas d'être uni extérieurement à l'Église pour devenir membre du royaume de Dieu, il prétend, il affirme que l'homme peut du moins, sous l'empire de la contrainte et par des supplices, être préparé à croire et à se convertir. Il invoque à l'appui de cette théorie l'exemple de Dieu, qui châtie les hommes pour les améliorer, et celui du père de famille, qui châtie son fils pour le corriger. « Sans nul doute il vaut mieux, dit-il, être conduit à Dieu par la persuasion que par la crainte du châtiment ou par des supplices; mais de ce que l'enseignement suffit seul auprès de plusieurs, il ne s'ensuit pas que l'on doive délaisser les autres. Il en est beaucoup qui, comme de méchants serviteurs, ont besoin d'être souvent rappelés à leur maître par le fouet des douleurs temporelles [1]. »

C'est aux princes, aux rois de la terre que saint Augustin confère le devoir et le droit de détruire les idoles, et de contraindre, par le frein de leur autorité, les hérétiques et les schismatiques à rester, au moins extérieurement, dans la communion de l'Église : « Nous enseignons, dit-il, qu'il appartient aux rois religieux de réprimer par une juste sévérité non-seulement les adultères ou les homicides ou les autres crimes et infamies de cette nature, mais aussi les sacriléges [2]. » Et il rappelle, à ce sujet, aux rois et aux empereurs, comme un argument sans réplique, outre les lois de l'Ancien Testament, la parole même du Christ (Luc, XIV) : « Contrains-les d'entrer, *compelle intrare* [3]. »

Plusieurs, parmi les hérétiques, ne manquaient pas de reprocher à saint Augustin que cette doctrine n'avait pas toujours été la sienne. Il leur répond : « Dans le premier de mes livres contre le parti de Donat, j'ai dit qu'il ne me plaisait point que par l'emportement (*impetu*) d'aucune puissance séculière les schismatiques fussent violemment contraints à la communion avec

1. August., *contra Petilian.*, l. II, *Epist.* CLXXXV, *ad Bonifacium*. — 2. August., *Epist. ad Dulcitium.* Docuimus... pertinere ad reges religiosos, non solum adulteria vel homicidia vel hujusmodi alia flagitia seu facinora, verum etiam sacrilegia severitate congrua cohibere. Cf. *Contra Gaudent. Donatist.*, l. I, § 20. — 3. August., *Epist.* XCIII, *ad Vincent.; Epist.* CLXXXV, *ad Bonifacium.* Hi qui inveniuntur in viis et sepibus, id est in hæresibus et schismatibus coguntur intrare. In illis qui leniter primo adducti sunt, completa est prior obedientia; in istis autem, qui coguntur, inobedientia coercetur.

l'Église... Ma première opinion était que personne ne peut être conduit par force à entrer dans l'unité du Christ, qu'il fallait agir par la parole, combattre par la discussion, vaincre par le raisonnement, de peur de transformer en faux catholiques ceux que nous avions connus hérétiques déclarés... Je n'avais pas encore éprouvé combien pouvait pour les améliorer la rigueur de la discipline... Mais depuis j'ai été ramené par la puissance des faits à d'autres sentiments... C'est pour le bien des hérétiques qu'on les contraint à changer de foi. Agir autrement à leur égard, ce serait leur rendre le mal pour le mal. Si nous voyions un de nos ennemis qui dans le transport de la fièvre courrait à un précipice, ne serait-ce pas lui rendre le mal pour le mal que de lui permettre de s'y jeter, si nous pouvions l'en empêcher en l'enchaînant ? Tous, il est vrai, ne profitent pas également de cette médecine salutaire. Mais faut-il les abandonner tous, parce que quelques-uns sont incurables ? On n'est pas toujours ami en épargnant, ni toujours ennemi en frappant. Les blessures d'un ami valent mieux que les baisers trompeurs d'un ennemi... Voyez d'ailleurs ce que font les hérétiques et ce qu'ils subissent : ils tuent les âmes, on les frappe dans leurs corps ; ils infligent la mort éternelle, et ils se plaignent de recevoir la mort temporelle !... Les impies disent que les apôtres n'ont point demandé aux rois de la terre de persécuter les ennemis de l'Église. Les temps étaient différents. Chaque chose en son temps. Les empereurs alors ne croyaient point au Christ... L'histoire de l'Église est figurée dans celle de Nabuchodonosor : au temps de son incrédulité, il contraignait les fidèles d'adorer les idoles : c'est l'image de la persécution injuste que les empereurs païens infligeaient aux chrétiens. Mais, au temps de sa conversion, il punissait des mêmes peines quiconque blasphémait Dieu : image de la persécution que les empereurs chrétiens doivent infliger aux hérétiques [1]. »

A de longs siècles d'intervalle, Bossuet, sous l'empire de la même foi religieuse, ne s'exprimera pas autrement que saint Augustin. Dans un ouvrage composé pour l'instruction du Dau-

1. August., *Retractationes*, l. II, c. v ; *Epist.* cxiii, 17 ; *Ep.* clxxxv, vii, 25 ; *Ep.* cxiii, 2, 3, 4 ; *Tract.* ii *in Joann.*, nº 14 ; *Epist. ad Bonifac. comit.; Ep.* cxiii, 9 ; cxxxv, c. v, 19 ; clxxxv, c. ii, 8. Un des chapitres du *Décret* de Gratien (*pars* 2ª, *causa* xxiv, *quæstio* 4) est rempli de textes de saint Augustin en aveur des moyens de contrainte.

phin, fils de Louis XIV, il dira : « Le prince doit employer son autorité pour détruire dans son État les fausses religions. Ceux qui ne veulent pas souffrir que le prince use de rigueur en matière de religion, parce que la religion (à ce qu'ils prétendent) doit être libre, sont dans une erreur impie[1]. » En même temps, il rappellera à l'héritier du trône de France le serment du sacre, serment plus d'une fois invoqué par les papes, et par lequel nos rois, depuis Clovis jusqu'à Louis XVI, s'engageaient à *exterminer* les hérétiques. Dans son fameux sermon sur l'unité de l'Église, éloquent plaidoyer contre les dissidents, prononcé devant l'assemblée générale du clergé de France de 1681, Bossuet dira encore, avec l'assentiment de tous : « Qu'y a-t-il de plus beau que d'entendre un roi pieux, dans un concile (c'était un roi d'Angleterre), dire au clergé assemblé : J'ai le glaive de Constantin à la main, et vous y avez celui de Pierre; donnons-nous la main, et joignons le glaive au glaive. Que ceux qui n'ont pas la foi assez vive pour craindre les coups de votre glaive spirituel tremblent à la vue du glaive royal. Ne craignez rien, saints évêques; si les hommes sont assez rebelles pour ne pas croire à vos paroles, qui sont celles de Jésus-Christ, des châtiments rigoureux leur en feront, malgré qu'ils en aient , sentir la force, et la puissance royale ne vous manquera jamais. »

Qu'on accuse ces doctrines de porter atteinte au droit naturel, nul, à coup sûr, n'y contredira ; mais ajouter, comme il arrive trop souvent, qu'elles répugnent également aux principes chrétiens, qu'elles en faussent le véritable sens[2], c'est faire preuve de ne rien comprendre à la logique du christianisme, et d'être inspiré, sans le savoir, d'un tout autre esprit que le sien.

Saint Augustin, en fondant la théorie classique du *coge* ou *compelle intrare in Ecclesiam,* n'a fait qu'exposer sur ce point, avec une irréfutable logique, la vraie et constante doctrine de l'Église. J'en atteste les paroles et les actes de l'Église elle-même : les canons de ses conciles, les enseignements de ses papes, de ses saints, de ses docteurs, et les persécutions homicides par elle exercées contre les sectes hérétiques, à toutes les époques de son histoire...

Je renonce à produire ici le tableau lamentable de ces persé-

1. *Politique de l'Écriture sainte,* l. VII. — 2. Voyez P. Janet, *Hist. de la philos. mor. et pol.*, etc., l. II, c. I, t. I, p. 237-242.

cutions, dont l'ère s'est ouverte en France sous le règne du pieux roi Robert (1022), et qui, pendant une longue suite de siècles, ont ensanglanté le monde.

Constatons seulement qu'elles se sont poursuivies chez nous jusqu'à la veille de la Révolution française, et que l'immense majorité du clergé n'a jamais cessé de se prononcer, en toute occasion, pour les mesures de contrainte.

Sous Louis XV, quelques exécutions à mort, pour fait de religion, eurent encore lieu, particulièrement de 1762 à 1766.

Au jour de son sacre, Louis XVI, malgré les conseils de Turgot, n'osa pas refuser l'antique serment, imposé à la royauté, d'exterminer les hérétiques, et, dans le même temps, l'assemblée du clergé, réunie de juillet à septembre 1775, demandait qu'on achevât l'œuvre de Louis le Grand et de Louis le Bien-Aimé; qu'on dissipât les assemblées des protestants, tolérées par un relâchement funeste; qu'on les exclût de toutes les fonctions publiques; qu'on interdît la célébration de leurs mariages et l'enseignement de leurs enfants. Le clergé se plaignait qu'on laissât les enfants à leurs mères: c'était, disait-il, « ravir de tendres enfants aux ministres de notre sainte religion. »

En 1789, les cahiers du clergé proscrivent encore la liberté des cultes.

En 1808, le langage du pape Pie VII reste conforme sur ce point aux maximes de l'Église dont il est le chef. Dans une instruction pastorale adressée, le 22 mai de cette année, aux évêques des provinces de l'Église réunies au royaume d'Italie, il accuse le gouvernement français de cette époque d'être « notoirement usurpateur de la puissance spirituelle, protecteur de toutes les sectes et de tous les cultes. » Il ajoute : « Les formules de ses serments, ses constitutions, son code, ses lois, ses actes ne respirent, pour le moins, que l'*indifférentisme* de toutes les religions, sans en excepter la religion juive, essentiellement ennemie implacable de Jésus-Christ... La protection de tous les cultes n'est qu'un prétexte de la puissance civile pour s'immiscer dans les affaires spirituelles; car, en respectant véritablement toutes les sectes, avec toutes leurs opinions, coutumes et superstitions, on n'a en effet aucun respect pour les droits, les institutions et les lois de la religion catholique. Sous une telle protection se cache et se masque la plus astucieuse, la plus dangereuse persécution que l'on puisse imaginer contre l'Église de Jésus-

Christ ; la plus propre à la troubler et même à la détruire, si la force et la ruse de l'enfer pouvaient jamais prévaloir contre elle[1]. »

Combien de fois, depuis lors, et jusque dans ces derniers temps, le saint-siége n'a-t-il pas fait entendre les mêmes plaintes, les mêmes récriminations !

Qu'on ne s'imagine donc pas que l'Église aujourd'hui ait abjuré, ni en théorie ni en pratique, ses maximes d'intolérance et de persécution. L'Église, dans cette voie, ne s'arrête que devant l'impossible, et aujourd'hui comme toujours elle assimile volontiers la tolérance accordée aux autres cultes à une persécution exercée contre elle.

Nous avons, il est vrai, entendu M. Guizot, dans sa réponse au discours de réception du R. P. Lacordaire à l'Académie française, s'exprimer en ces termes : « Nous sommes ici, vous et moi, monsieur, les preuves vivantes et les heureux témoins du sublime progrès qui s'est accompli parmi nous dans l'intelligence et le respect de la justice, de la conscience, du droit, des lois divines, si longtemps méconnues, qui règlent les devoirs mutuels des hommes quand il s'agit de Dieu et de la foi en Dieu. Personne aujourd'hui ne frappe plus et n'est plus frappé au nom de Dieu ; personne ne prétend plus à usurper les droits et à devancer les arrêts du souverain juge. » Mais M. Guizot, en parlant ainsi, était dupe, tout au moins, d'une étrange et mensongère illusion. Plût au ciel qu'il n'en eût jamais eu de plus dangereuses encore !

Au moment où j'écris ces lignes, deux hommes parfaitement honorables[2], mais accusés d'avoir pratiqué le culte protestant et

1. *Raccolta di documenti autent.*, t. III, p. 129. — 2. MM. Alhama et Matamoros. Rappelons ici les paroles prononcées, à cette occasion, à la Chambre des communes d'Angleterre, dans sa séance du 14 mars 1862 :

« M. Kinnaird adresse une question au premier lord de la Trésorerie relativement à ce qui s'est passé dans la dernière session au sujet des persécutions qui ont eu lieu en Espagne et des tentatives qui sont sur le point d'être faites par le secrétaire d'État de S. M. pour les affaires étrangères, afin d'obtenir la remise du châtiment de Matamoros et d'autres personnes qui subissent l'emprisonnement et qui sont condamnées aux galères sous l'inculpation de participer à certaines opinions et pratiques religieuses contraires à la religion de l'État. L'orateur demande si des mesures ont été prises à ce sujet et si le ministre de S. M. à Madrid a pu obtenir quelque assurance satisfaisante qu'une attention favorable serait donnée à des représentations à ce sujet.

« Lord Palmerston : J'admets que mon honorable ami a accompli un devoir dont personne ne se plaindra, en appelant l'attention de la Chambre

colporté la Bible, viennent d'être condamnés, en Espagne, à sept ans de galères. On cite encore quelques autres victimes frappées tout récemment par l'intolérance religieuse. Ces choses-là, il est vrai, ne se voient plus guère qu'en Italie et en Espagne; mais ce n'est point le mauvais vouloir de l'Église, c'est l'impuissance à laquelle l'a réduite presque partout l'esprit révolutionnaire, qu'il faut en accuser[1]. A défaut des cachots et des bûchers, elle use

sur ce sujet. Il ne peut être douteux que l'expression de l'opinion de la Chambre des communes d'Angleterre doit avoir un grand poids en Europe. Je ne puis malheureusement pas annoncer à mon honorable ami que les efforts et les tentatives du gouvernement de S. M. pour obtenir l'élargissement des personnes dont on a parlé aient encore abouti à un résultat satisfaisant. Les difficultés sont très-grandes, il doit le savoir. La nation espagnole est animée de sentiments nobles, élevés et chevaleresques, mais malheureusement en Espagne le clergé exerce plus d'empire que partout ailleurs. Et bien que les laïques catholiques soient libéraux, je puis dire que dans tous les pays où le clergé catholique a la prédominance on est sûr que la plus grande intolérance sera mise en pratique. Dans les pays où les prêtres sont en minorité, ils demandent continuellement non-seulement la tolérance, mais l'égalité; mais là où ils sont les maîtres, ils n'accordent ni tolérance ni égalité. Pour le cas qui nous occupe, ce n'est pas avec le gouvernement espagnol que l'on a affaire, mais avec la loi. Il y a en Espagne d'anciennes lois intolérantes et rigoureuses dont les ministres de la religion chrétienne ont demandé l'application. Il en est résulté la condamnation de ces malheureux à une peine qui, par sa nature, répugne à toute personne libérale. Des efforts ont été faits pour obtenir que les ministres de la couronne d'Espagne demandassent au souverain d'exercer le droit de grâce qui appartient aux souverains de tous les pays. Ces efforts n'ont pas eu de succès. »

1. Nos évêques aujourd'hui, faute de pouvoir mieux faire, célèbrent parfois encore dans leurs lettres pastorales ce qu'ils appellent les « faits glorieux » de nos guerres de religion. Voici par exemple ce qu'on lit dans le *Journal des Débats*, n° du 7 avril 1862 :

« M. l'archevêque de Toulouse, dans une lettre pastorale adressée aux fidèles de son diocèse, annonce un jubilé qui s'ouvrira le 16 mai prochain dans cette ville. Nous voyons que cette fête locale est destinée à célébrer l'anniversaire séculaire « d'un fait glorieux qui s'est accompli à Toulouse il y a trois « cents ans. » En lisant la lettre pastorale, on se demande naturellement quel est ce fait glorieux dont M. l'archevêque parle avec tant d'enthousiasme, et sur lequel il évite pourtant avec le plus grand soin de s'expliquer. Cette réticence, évidemment calculée, cache une énigme dont le mot est suffisamment connu de la population toulousaine, et ce mot, le voici. Il y a trois cents ans, la guerre était déclarée à Toulouse entre les catholiques et les huguenots; les deux partis se combattaient avec acharnement les armes à la main. Le 16 mai 1562, les catholiques firent accepter aux protestants une capitulation aux termes de laquelle les protestants devaient sortir de la ville en toute sûreté, sous la condition qu'ils déposeraient leurs armes à l'hôtel de ville. Les

d'ailleurs partout et de son mieux de tous les moyens encore nombreux dont elle dispose pour opprimer, pour exterminer, sans bruit d'ordinaire et sans scandale, les ennemis de son Dieu, qui sont aussi les siens. J'en pourrais alléguer ici de nombreux exemples, que M. Guizot, mieux que moi, aurait dû connaître; j'en pourrais citer qui me sont personnels...

On estime à plus de dix millions le nombre des victimes humaines qui, refusant d'accepter l'Église pour leur mère et de se soumettre à sa foi et à ses préceptes, ont été par elle immolées sur l'autel du Dieu jaloux, du terrible Jéhovah. Ces hécatombes, auxquelles, ainsi que l'a judicieusement observé l'historien Ranke [1], le catholicisme doit d'avoir échappé à une complète extinction, se sont accomplies avec des emportements et des raffinements de cruauté dont l'histoire, à aucune autre époque, chez aucune nation, n'avait offert d'exemple; et cela aux applaudissements de la chrétienté tout entière, à l'instigation et par ordre des papes et des conciles, avec l'assentiment et par les conseils des plus grands saints dont s'honore l'Église de Dieu.

Je le demande, est-ce ainsi que des hommes qui par nature n'étaient pas des monstres, loin de là, auraient traité des frères égarés dans leurs opinions, mais dont ils respecteraient la conscience et dans lesquels ils verraient des élus possibles de Dieu? Pour se porter contre les infidèles, contre les juifs, les philosophes et les hérétiques à des rigueurs aussi sévères, aussi impitoyables, n'a-t-il pas fallu que l'Église fût bien convaincue qu'en dehors d'elle on ne peut que courir aux abîmes de la damnation éter-

protestants, sans défiance, commencèrent en effet par déposer les armes. Mais en vertu de la maxime alors généralement admise que les fidèles n'étaient pas tenus de garder la foi jurée envers les hérétiques, la capitulation fut indignement violée, et les huguenots, désarmés, furent massacrés jusqu'au dernier. Cet événement est raconté dans tous les historiens du temps, de Thou, Mézeray, La Popelinière, dans les Mémoires de Condé et de Montluc. On en trouve notamment une relation très-détaillée dans l'*Histoire générale du Languedoc*, de dom Vaissette (t. V, p. 217 à 226, et p. 631). Quelques-uns de ces historiens portent à quatre mille le nombre des huguenots qui périrent dans cet horrible guet-apens. Les capitouls de la ville et le parlement, qui prit une si triste part aux luttes religieuses de cette époque, voulurent perpétuer le souvenir de cette *glorieuse* journée par l'institution d'une fête séculaire qui fut autorisée par deux bulles pontificales, et qui fut célébrée aux deux anniversaires déjà révolus, le 16 mai 1662 et le 16 mai 1762. »

1. Leop. Ranke, *Fürst. und Völk.*, t. II, p. 208 et suiv.

nelle? N'a-t-il pas fallu qu'elle fût bien certaine de n'exercer ses jugements, avec l'approbation et par un ordre d'en haut, que sur des réprouvés de son Dieu, des fils de Satan, des suppôts de l'enfer? Comment de maladroits apologistes se refusent-ils à comprendre que cette conviction a fait à toutes les époques et fait encore aujourd'hui, je ne dirai pas l'excuse de l'Église chrétienne, mais sa justification?

VIII. — Le système d'intolérance, préconisé de tout temps et pratiqué par l'Église, se fonde légitimement sur la notion que l'Église a d'elle-même, de son infaillibilité, de ses droits, de son autorité, de sa puissance. Cette notion, depuis longtemps obscurcie, du moins chez un grand nombre, par de vaines disputes et d'absurdes distinctions, a besoin, elle aussi, d'être aujourd'hui remise en lumière.

Qu'est-ce que l'Église? Comment elle-même se définit-elle? « L'Église, nous dit le catéchisme, est la société des fidèles qui, sous la conduite des pasteurs légitimes et principalement de notre saint-père le pape, ne font qu'un même corps dont Jésus-Christ est le chef invisible. »

Cette définition, pour peu qu'on en pénètre le sens, est par elle-même de nature à faire assez bien comprendre l'immense autorité de l'Église.

Cette autorité se fonde sur des textes formels. C'est à l'Église en effet, c'est à ses pasteurs légitimes que s'adresse le Christ dans la personne de ses apôtres, quand il leur dit : « Celui qui vous écoute m'écoute, et celui qui vous méprise me méprise. Or, celui qui me méprise méprise celui qui m'a envoyé » (Luc, x, 16). — « Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, qu'il vous soit comme un païen et un publicain. Je vous le dis en vérité, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel » (Matth., xviii, 17, 18). — « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit; leur apprenant à observer ce que je vous ai commandé; et voilà que je suis tous les jours avec vous, jusqu'à la consommation du siècle » (Matth., xxviii, 19, 20).

Ces paroles assujettissent à l'Église chrétienne le ciel, la terre et les enfers.

En vertu d'une assistance divine qui ne peut lui faire défaut et qui ne permet pas qu'elle enseigne jamais l'erreur, l'Église, chargée de conserver intact le dépôt que Dieu lui a confié de sa parole, de ses desseins et de ses volontés, l'Église est devenue, selon l'expression de saint Paul, la colonne de la vérité, le fondement de la foi, *Ecclesia Dei vivi columna et firmamentum veritatis* (I *Tim.*, III, 15).

L'inspiration des Écritures, comme disent les théologiens eux-mêmes[1], étant indémontrable par la seule raison, c'est de l'Église, c'est-à-dire de son enseignement, que découle, comme d'une source unique et infaillible, toute la vérité qu'il faut croire, toute celle qu'il faut pratiquer.

Saint Augustin l'avait ainsi compris[2], et Bossuet, à plusieurs siècles de distance, répétera ses paroles : « En quelque âge qu'on soit, dit-il, c'est par l'autorité de l'Église que l'on commence à croire à l'Écriture; on continue aussi sur le même fondement, et saint Augustin était déjà consommé dans la science ecclésiastique quand il a dit : *Qu'il ne croirait pas à l'Évangile, si l'autorité de l'Église catholique ne l'y obligeait*[3]. »

Ainsi l'Église peut dire avec son chef : « Je suis la voie, la vérité et la vie, *Ego sum via, veritas et vita.* »

Mais elle ne dispose pas seulement de notre salut éternel, de notre vie future; dès la vie présente et sur cette terre, elle est la maîtresse souveraine de nos personnes et de nos biens.

Écoutez sur ce point les théories exposées, dans son traité *De la puissance ecclésiastique*, par l'un des plus savants disciples de saint Thomas d'Aquin, Egidio Colonna, qui prit du lieu de sa naissance le nom d'Ægidius Romanus, en français Gilles de Rome : après avoir été le précepteur de Philippe le Bel, il était devenu archevêque de Bourges, et la solidité de sa doctrine l'avait fait surnommer, dans l'école, *doctor fundamentarius* ou *doctor fundatissimus*. Suivant lui, « non-seulement l'Église a le droit de posséder des biens temporels, mais elle a une juridiction incontestable sur tous les biens de cette sorte. La destination des biens temporels est l'utilité du corps. Le corps est subordonné à l'âme, et l'âme, à son tour, appartient à l'Église. Nos âmes, nos corps et

1. Voyez *Aperçu sur la théologie*, t. I, p. 336. — 2. Augustin., *contra Epist. Manichæi, quam vocant Fundamenti*, cap. IV, n. 6. Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas. — 3. Bossuet, *Confér. avec Claude*.

nos biens, tout relève d'elle. Alors même que cette dépendance n'existe pas en fait, méconnue qu'elle est par les passions des hommes, elle subsiste en droit, elle constitue pour les fidèles une dette dont ils ne peuvent aucunement s'affranchir. Telle est l'étendue de la puissance ecclésiastique, qu'elle comprend même les propriétés privées, et que par exemple le possesseur d'un champ ou d'une vigne ne peut pas les posséder justement, s'il ne les possède sous l'autorité de l'Église et de par l'Église. — L'enfant qui a recueilli la succession paternelle est moins redevable à son père qu'à l'Église ; car si son père l'a engendré selon la chair, l'Église l'a régénéré selon l'esprit; et autant l'esprit l'emporte sur la chair, autant les droits que sa régénération spirituelle lui confèrent l'emportent sur ceux qu'il tient de sa génération charnelle. Sans le baptême et sans les sacrements, que sommes-nous, sinon des esclaves du péché, des créatures rebelles, à qui leur désobéissance a enlevé toute espèce de droits, non-seulement sur les biens de l'éternité, mais encore sur ceux de la vie présente? L'Église seule, en nous réconciliant avec Dieu, nous fait recouvrer ce que nous avons perdu et légitime en nos mains les possessions qui composaient l'héritage de nos pères. — Mais quoi! les infidèles qui n'ont pas été régénérés par le baptême, les chrétiens eux-mêmes qui n'ont pas été purifiés de leurs fautes par la pénitence, tous ceux qui vivent en dehors de l'Église, ne sont-ils pas, malgré leurs souillures, les légitimes propriétaires des biens qu'ils possèdent? Non, répond Ægidius, cette possession en leurs mains n'est pas légitime; elle a lieu contre la vérité et le droit. Tout ce que nous avons, nous l'avons reçu de Dieu ; si nous ne l'employons pas pour la gloire de Dieu, si nous nous élevons contre l'Église de Dieu, nous ne sommes que des dépositaires déloyaux et d'iniques détenteurs des dons de la Providence [1]. »

Telles sont les théories accueillies, enseignées par l'Église, et qu'elle a mises en pratique autant qu'elle a pu.

IX. — Si maintenant nous demandons par quels organes s'exerce et se manifeste l'autorité ecclésiastique, en d'autres termes quelle est, dans sa forme, la constitution de l'Église, et

1. Voyez *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome, en faveur de la papauté*, publié par M. Ch. Jourdain, in-8°. Paris, 1858. Cf. P. Janet, *Hist. de la philos. mor. et polit.*, liv. II, ch. III, t. I, p. 366-369.

de quelle façon elle se gouverne, le théologien Boyer nous répondra : « Le gouvernement de l'Église sur les choses spirituelles est une monarchie mêlée d'aristocratie. La monarchie, dans toute sa plénitude, on la trouve dans le souverain pontife, vicaire de Jésus-Christ sur la terre... En vertu de ce pouvoir suprême, le pape est monarque; l'Église romaine, dont il est évêque, a été nommée par toute la tradition l'Église mère et maîtresse de toutes les églises.

« Cette monarchie est tempérée par l'aristocratie. L'élément aristocratique qui s'y mêle, on le trouve : 1° dans chaque évêque en particulier; 2° dans les assemblées d'évêques appelées *conciles*.

« Les évêques, selon l'ordre et l'institution divine, sont associés avec le souverain pontife au gouvernement de l'Église ; ils sont membres de la souveraineté, investis des droits régaliens dans leur territoire appelé *diocèse*. Toutefois ils y administrent, non comme des égaux, mais comme des sujets du pape, leur monarque, soumis à ses lois et exécuteurs de ses décrets.

« Je crois en voir une image, sinon parfaite, car toute comparaison cloche, mais très-ressemblante dans l'empire d'Allemagne, où l'empereur commandait à des souverains ayant chacun leur État et leur territoire.

« Les prêtres et les curés, sans participer au gouvernement général de l'Église comme membres de la monarchie, font partie de sa constitution ; comme administrateurs, ils sont dans l'Église ce que l'administration est dans la société politique : car dans toute société ces deux choses sont distinguées et séparées par une barrière insurmontable, le gouvernement et l'administration. Les préfets, les magistrats, les juges, ne sont ni législateurs, ni souverains, ni membres de la souveraineté. Et voilà le rang élevé où sont placés les prêtres; par la constitution divine de l'Église, ils sont magistrats, juges, administrateurs...

« L'Église est une monarchie, et le pape y exerce toute la plénitude de la puissance souveraine ; c'est Bossuet qui le dit.

« La monarchie du pape est tempérée par l'aristocratie de l'épiscopat ; c'est Bellarmin qui l'affirme, et ce docteur n'a jamais passé, en France ni ailleurs, pour détracteur hétérodoxe de l'autorité du pape [1]. »

1. Boyer, *Défense de l'Église catholique contre l'hérésie constitutionnelle*

On sait sur quelle autorité sainte se fonde la puissance papale. Jésus-Christ s'adressant à saint Pierre, et dans sa personne à ses successeurs : « Je te donnerai, leur dit-il à chacun, les clefs du royaume des cieux. Et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aussi dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera aussi délié dans les cieux » (Matth., XVI, 19).

« Tout est soumis à ces clefs, dit Bossuet, tout, rois et peuples, pasteurs et troupeaux[1]. »

Les théologiens orthodoxes interprètent justement : « Tout est soumis aux clefs de Pierre et de ses successeurs. Or qui dit tout n'excepte rien. Que ceux qui mettent des limites à son autorité trouvent auparavant des restrictions dans les paroles du Sauveur qui la lui confèrent, ou dans les traditions générales de l'Église. » Et ils rappellent en particulier la décision du concile de Florence (1439), 18e œcuménique, qui, dans sa Xe session, définit et proclame que « le saint-siége apostolique et le pontife romain ont la primauté sur toute la terre; que ce pontife est le successeur de saint Pierre, prince des apôtres, le véritable vicaire de Jésus-Christ, le chef de toute l'Église, le père et le docteur de tous les chrétiens, et qu'à lui, dans la personne de Pierre, Jésus-Christ a donné la pleine puissance de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle, comme l'attestent les actes des conciles œcuméniques et les sacrés canons[2]. »

L'homme le plus savant du XVIIe siècle en droit ecclésiastique, Prosper Fagnani, qui fut pendant quinze ans secrétaire de la sacrée congrégation, a traité longuement, dans son *Commentaire sur les Décrétales,* des droits et des priviléges de la souveraineté pontificale; on peut, d'après lui, les énumérer en ces termes : « Le pouvoir du pape sur les fidèles est de droit et de fait, il est de droit seulement sur les infidèles. Il peut faire des constitutions et des lois obligatoires pour le monde entier, puisque sa juridiction n'est bornée par les limites d'aucun territoire. Il juge tout le monde, et il n'est lui-même justiciable de personne, sinon de Dieu, et quand le monde entier se prononcerait, sur quelque

qui soumet la religion au magistrat, p. 250. Cf. Gousset, *Théol. dogmat.,* t. I, p. 722-745. Le cardinal Gousset incline davantage à la monarchie absolue.

1. *Sermon sur l'unité de l'Église.* — 2. Voyez *Aperçu sur la théologie,* t. II, p. 357, 360; Bossuet, *Déf. de la Déclaration,* Disc. prél., n. 84; Fleury, *IVe Disc. sur l'Hist. ecclés.,* n. 2; de La Luzerne, *Dissert. sur les Égl. cathol. et protest.,* t. I, p. 301.

point, contre le pape, c'est à l'avis du pape qu'il faudrait s'en tenir (*si totus mundus in aliquo negotio sententiaret contra papam, sententiæ papæ standum esset*). Il n'est pas permis de discuter ses actes. Ce qui se fait par l'autorité du pape se fait par l'autorité de Dieu. Le pape a un pouvoir divin ; ce qu'il sépare n'est point séparé par un homme, mais par Dieu même, puisqu'il ne tient pas la place d'un simple mortel, mais d'un Dieu véritable. Ses sentences procèdent de la face de Dieu. Le pape peut annuler, pour le for ecclésiastique, les lois civiles des États mêmes où il n'a point de juridiction temporelle. Le pape peut abroger les lois impériales qui portent au péché. Le pape est au-dessus de tout droit humain positif, ainsi que de tout droit positif ecclésiastique, même résultant des décisions d'un concile général : en vertu de la plénitude de son pouvoir, il ne tire point son autorité des canons ; au contraire, les canons reçoivent de lui leur autorité.

« Le pape peut déterminer les symboles de croyance, même sans le secours des conciles, puisque à lui seul appartient de décider les questions de foi : les décisions du pape ont plus de valeur que celles des saints pères, même appuyées sur des témoignages de l'Écriture sainte. Le pape est au-dessus de tous les conciles, et ceux qui en doutent sont corrompus par l'hérésie et le schisme ; le pape lui-même n'a pas le pouvoir de se soumettre au concile, car il n'y a que Dieu qui puisse rendre un mortel plus grand ou plus puissant qu'un pape. Le pape peut, sans motif, déposer un évêque, mais non pas tous les évêques à la fois, parce que ce serait porter le trouble dans l'Église. Le pape n'est lié ni par les constitutions de ses prédécesseurs, ni par les constitutions des apôtres ; il dispense des unes et des autres également, car il n'existe pas de pouvoir qui limite celui des clefs, non pas même le pouvoir de saint Pierre et de saint Paul, n'y ayant pas de supériorité entre des égaux. Le pape peut dispenser des lois divines et des préceptes de l'Évangile, ou les modifier, ou tout au moins les déclarer non obligatoires en certains cas. Le pape peut changer la nature des transactions, et même, de nulles qu'elles étaient, les rendre valides.

« C'est une hérésie de croire que le pape peut errer dans ses décisions en ce qui touche la foi, les sacrements et les mœurs. Le pape peut errer dans la foi comme homme, ce qui n'a cependant jamais eu lieu ; mais il ne peut pas errer comme pape.

C'est un sacrilége de douter s'il peut changer les dernières volontés des mourants. C'est ne point être chrétien que de nier son pouvoir suprême. Il serait contraire, non-seulement au droit canon, mais même au droit divin, qu'il y eût quelque disposition pieuse qui ne dépendît pas du pape. Le pape est l'administrateur, le dispensateur, et même le maître des biens de toutes les églises, et il peut en disposer pleinement et librement, comme d'une chose à lui. Le pape peut lever toute espèce de prohibitions, excepté celle d'épouser son père ou sa mère. Le pape peut déposer les juges et les princes de leur dignité, à cause de leurs péchés, et délier les vassaux de toute obligation, même faite par serment, envers leurs seigneurs, à cause des crimes de ceux-ci.

« Enfin, le pape est le prince des princes, le seigneur des seigneurs (*dominus dominantium*), le prince des évêques, le juge de tous les mortels. Il peut, en vertu de sa pleine puissance, changer la nature des choses, faire quelque chose de rien, et créer un droit là où il n'y en avait pas. Il est tout et au-dessus de tout (*papa est omnia et super omnia*); il peut rendre rondes les choses carrées (*papa potest mutare quadrata rotundis*), changer le blanc en noir et le noir en blanc; en un mot, au-dessus du droit, et contre le droit, et en dehors du droit, il peut tout (*papa supra jus, et contra jus, et extra jus, omnia potest*). Car le pape est la cause des causes : c'est pourquoi on ne peut point rechercher l'origine de sa puissance, n'y ayant point de cause à la première cause; et personne ne peut dire au pape : Pourquoi agissez-vous ainsi? Sa seule puissance est un motif suffisant pour toutes ses actions, et quiconque en doute est censé douter de la foi catholique (*papa est causa causarum, ideoque non est de ejus potestate inquirendum, quum primæ causæ nulla est causa : nemo potest dicere papæ : Cur ita facis? Sola enim potestas est pro causa, et qui de hoc dubitat, dicitur dubitare de fide catholica*[1]. »)

Telle est, relativement à l'autorité et au gouvernement de l'Église, la pure doctrine ultramontaine, la seule dont les conséquences s'accordent avec le principe. On peut la résumer en ces termes : « La souveraineté en ce monde appartient à la loi morale, en d'autres termes au pouvoir spirituel. Cette puis-

1. Voyez Prosp. Fagnani, *Comment. in Decretal.*, passim.

sance invisible a pour organe l'Église, dépositaire et interprète de la loi morale. Or, l'Église subsiste dans son chef; c'est donc en lui que se personnifie le pouvoir spirituel : de là la suprématie du trône pontifical sur tous les trônes de la terre; de là le système théocratique, fondé par Grégoire VII, et les prétentions à la domination universelle, constamment revendiquées par les évêques en général, et spécialement par le prince des évêques, s'arrogeant le droit de déposer les rois, de délier les sujets du serment de fidélité, et de disposer des royaumes[1]. »

X. — Ces prétentions, si on les juge du point de vue de l'orthodoxie chrétienne, étaient et sont restées parfaitement légitimes.

A ce titre, elles avaient dû se manifester et se manifestèrent en effet longtemps avant Grégoire VII.

Au VIIIe siècle par exemple, dans tout le feu de la dispute excitée par le culte des images, aux menaces de l'empereur iconoclaste Léon l'Isaurien le pape saint Grégoire II n'hésite pas à répondre, lui aussi, par des menaces, et il écrit à l'empereur : « Tous les Occidentaux ont les regards fixés sur notre humilité, et nous considèrent comme un dieu sur la terre. »

Au IXe siècle, le pape Nicolas Ier ordonne à Lothaire II, roi de Lorraine, de renoncer à sa maîtresse Waldrade, avec laquelle il vivait publiquement, et de reprendre sa femme Teutberge, qu'il avait répudiée. Le roi résiste, et tâche de corrompre et de gagner à sa cause les évêques de son royaume. Le pape leur écrit : « Examinez bien si ces rois et ces princes auxquels vous vous dites soumis sont véritablement des rois et des princes. Examinez s'ils gouvernent bien, eux-mêmes d'abord, ensuite leur peuple; car celui qui ne vaut rien pour lui-même, comment serait-il bon pour les autres? Examinez s'ils règnent selon le droit; car sans cela il faut les regarder comme des tyrans plutôt que comme des rois; et nous devons leur résister et nous élever contre eux au lieu de nous soumettre. Si nous leur étions soumis, si nous ne nous élevions contre eux, il nous faudrait favoriser leurs vices. »

Dans le même temps, le célèbre Hincmar, archevêque de Reims, d'ailleurs partisan des Carlovingiens, en parlant du différend survenu entre le roi Lothaire et le saint-siége : « Quelques

1. Artaud, *Encycl. mod.*, art. GALLICANE (ÉGLISE).

sages, écrivait-il, disent que ce prince, étant roi, n'est soumis aux lois ni aux jugements de personne, si ce n'est de Dieu seul, qui l'a fait roi; et que, de même qu'il ne doit point, quoi qu'il fasse, être excommunié par ses évêques, de même il ne peut être jugé par d'autres évêques, car Dieu seul a droit de lui commander : un tel langage n'est point d'un chrétien catholique; il est plein de blasphèmes et de l'esprit du démon... L'autorité des apôtres dit que les rois doivent être soumis à ceux qu'elle institue au nom du Seigneur et qui veillent sur leur âme, afin que cette tâche ne leur soit pas un sujet de douleur. Le bienheureux pape Gélase écrit à l'empereur Anastase : « Il y a deux pouvoirs principaux qui gouvernent ce monde : l'autorité pontificale et la « dignité royale; et l'autorité des pontifes est d'autant plus « grande, qu'ils doivent compte au Seigneur de l'âme des rois « eux-mêmes. » Quand on dit que le roi n'est soumis aux lois ni aux jugements de personne, si ce n'est de Dieu seul, on dit vrai, s'il est roi en effet comme l'indique son nom. Il est dit roi, parce qu'il régit, gouverne; s'il se gouverne lui-même selon la volonté de Dieu, s'il dirige les bons dans la voie droite, et corrige les méchants pour les ramener de la mauvaise voie dans la bonne, alors il est roi, et n'est soumis au jugement de personne, si ce n'est de Dieu seul; car les lois sont instituées, non contre les justes, mais contre les injustes. Mais s'il est adultère, homicide, ravisseur, alors il doit être jugé, en secret ou en public, par les évêques, qui sont les trônes de Dieu[1]. »

Du IX[e] au XIII[e] siècle a grandi cette doctrine, et avec elle la prépondérance sacerdotale. On sait avec quelle vigueur, au XI[e] siècle, Grégoire VII, s'appuyant à la fois de la tradition historique et des textes sacrés, sut la faire valoir et la mettre en pratique. Sous la direction vraie et profondément sentie de la foi religieuse, âme vivante et active de la société tout entière, les générations chrétiennes admettaient alors sans conteste, conformément à la lettre et à l'esprit des saints canons et aux enseignements des Pères et des docteurs, « que tous les princes de la terre et tous les hommes doivent obéir aux prêtres et courber la tête devant eux; que le prince, roi, juge ou séculier, de quelque ordre que ce soit, qui viole les décrets de l'autorité apostolique, doit être privé de son pouvoir. » Saint Bernard ne

1. Hincmar., *de Divort. Loth. et Teutb.*, t. I, p. 693-695. Apud. Cantù, *Hist. univ.*, traduct. franç., liv. X, ch. XVI.

trouvait point de contradicteur, quand, après Grégoire VII et avant Boniface VIII, il proclamait « que l'Église a deux glaives, dont elle dispose en souveraine, l'un spirituel, l'autre matériel ou temporel; que l'un doit être employé par l'Église elle-même et par la main des pontifes, l'autre pour l'Église et par la main des rois et des guerriers, suivant l'ordre ou la permission des pontifes. » Hugues de Saint-Victor, de l'école de saint Bernard, et lié d'amitié avec lui, avait l'assentiment de tous, lorsqu'il disait : « Autant la vie spirituelle est supérieure à la vie terrestre, et l'esprit au corps, autant la puissance spirituelle l'emporte sur la temporelle en force et en dignité. Car la puissance spirituelle est chargée d'*instituer* la puissance temporelle, pour qu'elle existe, *ut sit,* et de la *juger,* si elle n'est pas bonne. Elle, au contraire, elle a été tout d'abord instituée par Dieu, et lorsqu'elle s'égare, elle ne peut être jugée que par Dieu seul, selon qu'il est écrit : *La puissance spirituelle juge tout, et n'est jugée par personne.* Quant à ce fait, que la puissance spirituelle est, par l'institution divine, la première dans le temps et la première en dignité, on le voit dans l'histoire du peuple de Dieu, où le sacerdoce est en premier lieu créé par Dieu, et où la puissance royale est ensuite instituée par le sacerdoce, sur l'ordre de Dieu. Ainsi encore aujourd'hui, dans l'Église de Dieu, c'est la puissance sacerdotale qui sacre la puissance royale, qui la sanctifie par la bénédiction et la forme par l'institution. Si donc, comme le dit l'Apôtre, celui qui bénit est plus grand que celui qui est béni, il est évident que la puissance terrestre qui reçoit la bénédiction de la puissance spirituelle doit être justement estimée inférieure [1]. » L'approbation générale accueillait également ces paroles de Jean de Salisbury : « Le prince reçoit le pouvoir temporel des mains de l'Église, car elle-même ne peut tenir le glaive du sang. Cependant elle le possède, et elle s'en sert par la main du prince, à qui elle a accordé la puissance de punir les corps, se réservant l'autorité dans la chose spirituelle. Le prince est donc le ministre du prêtre, exerçant à sa place une des fonctions de la sainte autorité, mais qui paraît indigne des mains du prêtre [2]. » Ceci rappelle le mot de Diderot, au XVIII[e] siècle : « Qu'est-ce que le roi? Si le prêtre osait répondre, il dirait : C'est mon licteur. »

1. Hug. de Sanct. Vict., *de Sacramentis,* l. II, pars II, c. IV. — 2. Joan Sarib., *Polycraticus,* l. IV, c. III.

Le pape Innocent III, au XIII[e] siècle, n'obtiendra pas, en faveur des mêmes doctrines, un moindre assentiment. Il les expose en particulier dans une lettre au duc de Carinthie, à propos des élections impériales : « Nous reconnaissons aux électeurs, dit-il, le droit et le pouvoir de choisir le roi qui doit devenir empereur, nous devons reconnaître un droit qui repose sur un antique usage, surtout lorsque ce droit leur a été donné par le siége apostolique lui-même, qui, dans la personne du grand Charles, a transféré l'empire romain des Grecs aux Germains. Mais il faut en revanche que les princes reconnaissent que le droit et le pouvoir d'examiner la personne nous regarde, nous qui sommes chargés de l'oindre, de le consacrer et de le couronner. Car il est de règle que l'examen de la personne appartienne à celui à qui appartient l'imposition des mains. Eh quoi ! si les princes s'entendaient pour élever au rang de roi un parjure, un excommunié, un tyran, un imbécile, un hérétique ou un païen, nous serions tenus de l'oindre, de le consacrer et de le couronner ? Cela est impossible[1]. »

Les parjures et les tyrans ont appris depuis lors à se passer, bon gré, mal gré, de la consécration du prêtre. Il n'en était pas ainsi aux temps où la foi religieuse animait les âmes : le droit de souveraineté sur toutes les contrées et les royaumes de la terre, dont le pape était investi comme vicaire et représentant de Jésus-Christ, était alors un droit si parfaitement établi en principe, si complétement admis dans la pratique, toutes les fois que les passions humaines n'en obscurcissaient pas l'évidence et la légitimité, qu'au temps des voyages de découverte accomplis par les nations chrétiennes de l'Europe, au XV[e] siècle, on croyait encore nécessaire d'obtenir du pape la concession des pays que l'on désirait occuper, bien qu'il en ignorât lui-même la situation, l'étendue et jusqu'à l'existence.

Reconnaissons donc avec un savant historien que, « au point de vue chrétien, ce n'est pas sans raison que le clergé a si souvent déclaré « qu'aux mains des évêques étaient les droits hu- « mains non moins que divins, » et annoncé ainsi la prétention d'enfermer l'État dans l'Église, et de subordonner politiquement

1. Decret. Gregor. IX, l. I, tit. VI, c. XXIV, *de Elect.* (anno 1208). Voyez P. Janet, *Histoire de la philosophie morale et polit.*, liv. II, ch. II, t. I, p. 259-297.

la société laïque, y compris ses chefs, rois ou empereurs, à la société ecclésiastique [1]. »

Et qui pourrait, à ce point de vue, leur faire un crime de poursuivre avec ardeur l'accomplissement du devoir pour eux le plus sacré, la réalisation du but même que leur prescrit saint Paul : *Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, et quæ in terra sunt, in ipso,* Réunir toutes choses en Jésus-Christ, et celles qui sont dans le ciel, et celles qui sont sur la terre [2]? »

XI. — Lorsque l'empereur Andronic II Paléologue, qui mourut en 1332, prétendit que le patriarche de Constantinople se mêlât des affaires de l'Église, et le laissât gouverner celles de l'empire : « C'est, lui répondit le patriarche, comme si le corps disait à l'âme : Je prétends n'avoir rien de commun avec vous, et je n'ai que faire de votre secours pour exercer mes fonctions. »

Au tribunal du sens commun se renfermant, comme il convient ici, dans le cercle des idées chrétiennes, cette réponse met à néant la distinction du temporel et du spirituel, inventée par les légistes, c'est-à-dire par l'esprit de chicane réclamant en faveur de l'autorité princière contre la suprématie sacerdotale, et prétendant que la première est indépendante de l'Église et ne relève que de Dieu. Cette absurde distinction a été, comme on sait, l'origine de la lutte engagée au XIe siècle entre les deux pouvoirs. La victoire, qui d'abord s'était déclarée, comme il convenait dans des siècles de foi, en faveur du sacerdoce, a incliné, à partir du XIVe siècle, du côté de la royauté, grâce à l'influence croissante des légistes, aux révolutions survenues dans les idées, à l'attiédissement des croyances. Hâtons-nous d'ajouter que le triomphe du pouvoir civil, en opposition directe avec la raison chrétienne, a été, à toutes les époques, vaillamment disputé par l'Église; qu'il n'est pas encore et ne sera jamais incontesté.

Citons quelques faits à l'appui de cette assertion.

Aux états généraux de 1614, le tiers état, sous l'impression des souvenirs de la Ligue, émet cette proposition : que le roi sera supplié « de faire arrêter, en l'assemblée de ses États, pour loi fondamentale du royaume,... qu'il n'y a puissance en terre, spirituelle ou temporelle, qui ait aucun droit sur son royaume, pour en priver les personnes sacrées de nos rois, ni dispenser ou

1. Voyez H. Martin, *Hist. de France,* t. II, p. 385. — 2. *Ephes.*, I, 10.

absoudre leurs sujets de la fidélité et obéissance qu'ils leur doivent, pour quelque cause ou prétexte que ce soit; que tous les sujets tiendront cette loi pour conforme à la parole de Dieu, sans distinction équivoque ou limitation quelconque; laquelle sera jurée et signée par tous les députés des États, et dorénavant par tous les bénéficiers et officiers du royaume;... que l'opinion contraire,... qu'il soit loisible de tuer ou déposer nos rois, s'élever et rebeller contre eux, pour quelque occasion que ce soit, est impie, détestable, contre la vérité et contre l'établissement de l'État de la France, qui ne dépend immédiatement que de Dieu... »

Une violente et unanime opposition éclate aussitôt dans l'ordre du clergé. Le cardinal du Perron, député par lui auprès des gentilshommes, dénonce l'article du tiers comme « fabriqué à Saumur (cité protestante) et en Angleterre, » et comme menant droit au schisme et à l'hérésie. L'amissibilité de la couronne en cas d'hérésie était, suivant du Perron, admise sans réserve dans tous les pays catholiques, excepté en France, où la question, restée problématique, ne pouvait être, en tout cas, décidée que par un concile général, non par un concile national, et moins encore par une assemblée de laïques. Il fit observer qu'on devait distinguer, quant à la soumission au pouvoir temporel, le temps où Jésus-Christ avait « planté » la foi par obéissance, douceur et humilité, et le temps où tous les empereurs, rois et princes, réduits en même religion, devaient « adorer l'Église ». « Tout le clergé, s'écria-t-il enfin, ira au martyre, plutôt que de prêter le serment qu'on veut exiger de lui. »

Le cardinal, s'étant ensuite transporté dans la chambre du tiers état, y répéta les arguments qu'il avait employés devant la noblesse : il représenta que la doctrine et la discipline ne se peuvent séparer; que le clergé est juge de l'une comme de l'autre. « Les rois de la terre, dit-il, doivent lécher la poudre des pieds de l'Église et se soumettre à elle en la personne du pape. » Il ajouta « que la puissance du pape est pleine, plénissime, directe au spirituel, indirecte au temporel, et qu'il avait charge du clergé de dire qu'on excommunierait ceux qui avanceraient que le pape ne peut déposer les rois. »

La royauté n'osa dans cette circonstance soutenir l'article du tiers état; elle le fit supprimer. Le pape adressa des brefs de félicitation aux deux ordres privilégiés, car la noblesse avait

appuyé l'opposition du clergé, et la couronne aussi fut félicitée de n'avoir pas voulu être trop bien défendue [1].

Soixante-sept ans plus tard, sous l'influence despotique de Louis XIV et de Bossuet, le clergé de France, dans l'assemblée générale de 1681, parut un instant, il est vrai, adopter d'autres maximes. On sait que Bossuet, dans cette circonstance, ainsi que le témoigne en particulier son sermon sur l'unité de l'Église, l'un des beaux monuments de son génie, essaya de se placer, et de placer l'assemblée, dont il était l'âme, à une égale distance de l'ultramontanisme et du schisme. Mais il y rencontra des difficultés, insurmontables même pour lui. Dans ce discours, aussi éclatant qu'habile et que savamment pondéré, il tâche d'établir à la fois, par les mêmes arguments et par les mêmes faits historiques, la faillibilité du pape et l'indéfectibilité du saint-siége, c'est-à-dire l'impossibilité que l'erreur s'établisse dans la chaire de saint Pierre, distinction, l'on doit en convenir, tant soit peu subtile et obscure.

Un des grands événements de l'histoire sortit alors d'une théorie toute sophistique. La fameuse *Déclaration du clergé de France sur la puissance ecclésiastique* fut votée le 19 mars 1682.

Le clergé, après avoir frappé d'une égale réprobation ceux « qui s'efforcent de renverser les libertés gallicanes, appuyées sur les saints canons et sur la tradition des Pères, » et ceux « qui, sous le prétexte de ces libertés, portent atteinte à la primauté de saint Pierre et de ses successeurs institués par Jésus-Christ, et à l'obéissance qui leur est due, » déclare :

1° Que saint Pierre et ses successeurs et l'Église elle-même n'ont reçu de puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et non sur les choses politiques (*civilium*), le Seigneur ayant dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde [2]; » que, par conséquent,

1. Cf. H. Martin, *Hist. de France*, t. XI, p. 70-76.—2. Les ultramontains ont accusé leurs adversaires d'avoir altéré le sens des textes évangéliques pour y chercher une arme en faveur de l'indépendance du pouvoir temporel; ce qui est certain, c'est qu'à partir de la traduction de la Bible par le père Amelote, traduction publiée par ordre de l'assemblée du clergé en 1666, un passage important de l'évangile selon saint Jean fut traduit d'une manière toute nouvelle. Dans le verset 36 du chap. XVIII, on faisait dire jusque-là à Jésus : « Mon royaume n'est pas *maintenant* d'ici; » ce qui permettait au *vicaire du Christ* de prétendre que cette restriction avait été temporaire et que le temps du royaume du Christ sur la terre était venu. Or, le père Amelote, et tous les traducteurs gallicans ou jansénistes qui ont donné

les rois et les princes ne peuvent être déposés ni directement ni indirectement, ni leurs sujets déliés du serment de fidélité par l'autorité des chefs de l'Église, et que cette doctrine doit être inviolablement suivie comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des Pères et aux exemples des saints;

2° Que la pleine puissance spirituelle du siége apostolique et des successeurs de Pierre est de telle nature, que les décrets du saint concile œcuménique de Constance sur l'autorité des conciles généraux, décrets approuvés par le siége apostolique, subsistent en même temps dans toute leur force et vertu;

3° Qu'ainsi l'usage de la puissance apostolique doit être réglé selon les canons dictés par l'esprit de Dieu; que les règles, les mœurs et les constitutions reçues dans le royaume et dans l'Église gallicane doivent rester en vigueur, et les bornes plantées par nos pères demeurer inébranlables;

4° Que le souverain pontife a la principale part dans les questions de foi, et que ses décrets regardent toutes les Églises; mais que, cependant, son jugement n'est point irrévocable, tant que le consentement de l'Église ne l'a point confirmé.

Ainsi non-seulement l'Église de France, en ce qui touche l'autorité respective du pape et du concile, revenait par une déclaration plus ou moins sincère, en tout cas fort peu explicite et grandement suspecte de réticences, aux errements du XVe siècle, au temps des Pères de Bâle et de Constance; mais elle reconnaissait aussi la théorie moderne de l'indépendance absolue du temporel, théorie d'après laquelle un roi hérétique ou infidèle conservait ses droits à l'obéissance des sujets catholiques et ne pouvait être déposée par l'Église; théorie que le moyen âge tout entier eût repoussée, et contre laquelle le clergé de France s'était lui-même soulevé avec tant d'ardeur au commencement du siècle.

des versions contemporaines de la sienne ou postérieures, telles que le Nouveau Testament de Mons, la Bible de Sacy, etc., suppriment le mot *maintenant* et traduisent par : « Mon royaume n'est pas de ce monde, » tranchant ainsi d'une manière absolue la distinction du temporel et du spirituel. Ce qui explique comment les gallicans ont pu se croire autorisés à ce retranchement significatif, c'est que le νῦν grec que l'on traduisait par *maintenant* est loin d'avoir un sens aussi nettement déterminé que le *nunc* latin auquel il correspond. Les traducteurs ultramontains et protestants sont restés d'accord sur ce point contre les gallicans.

Le pape Innocent XI, sans oser engager contre la *Déclaration* une lutte ouverte, s'en montra profondément offensé. Il encouragea, par toutes sortes de faveurs, les écrits qui pullulèrent en Italie, en Espagne, en Belgique, en Hongrie, contre la doctrine gallicane. La Sorbonne s'était refusée à enregistrer les quatre articles; il fallut l'y contraindre et exiler un certain nombre de docteurs. L'université de Douai, ville nouvellement française, protesta, d'accord avec l'université belge de Louvain, en faveur de l'infaillibilité du pape.

Le successeur d'Innocent XI, Alexandre VIII, pour l'élection duquel Louis XIV dépensa, dit-on, trois millions, et à qui il rendit Avignon, cassa néanmoins et annula, par une *constitution* du 4 août 1690, « les délibérations et résolutions de l'assemblée de 1682. »

Quelques années plus tard, en 1693, sous le pontificat d'Innocent XII, une transaction termina le long différend de la France et du saint-siége. Les concessions vinrent du côté du grand roi. Après des années de négociations, il fut convenu que les ecclésiastiques qui avaient siégé dans l'assemblée de 1682, et que le roi avait depuis nommés à des évêchés, écriraient au saint-père, chacun de leur côté, une lettre conçue en ces termes : « Prosternés aux pieds de votre béatitude, nous professons et nous déclarons que nous déplorons, du fond du cœur et au delà de tout ce qu'on peut dire, les choses faites dans ladite assemblée (de 1682), lesquelles ont souverainement déplu à Votre Sainteté et à ses prédécesseurs; c'est pourquoi nous déclarons ne pas tenir et ne pas devoir être tenu pour décrété tout ce qui a pu être censé décrété dans cette même assemblée touchant la puissance ecclésiastique et l'autorité pontificale. De plus, nous tenons pour non délibéré ce qui a pu être censé délibéré au préjudice des droits des églises (la régale). » Les lettres des évêques furent accompagnées d'une lettre du roi, qui informait Sa Sainteté qu'il avait « donné les ordres nécessaires pour que les choses contenues dans son édit du 22 mars 1682, touchant la déclaration faite par le clergé de France, à quoi les conjonctures l'avaient obligé, ne fussent pas observées; » c'est-à-dire pour qu'on ne fût plus tenu de n'enseigner dans les écoles du royaume que la doctrine des quatre articles, et que ces questions fussent abandonnées à la discussion, comme ne touchant point à la foi (14 septembre 1693).

A ce prix, le pape accorda aux évêques nommés les bulles qui jusque-là leur avaient été refusées, et l'Église de France rentra dans une situation normale. Rome avait obtenu, dans le maintien de ses droits, le prix de sa persévérance[1].

Malgré l'obstination des parlements, qui soutinrent les quatre maximes du clergé de 1682 contre le clergé lui-même, le gouvernement, depuis 1693 jusqu'à la Révolution, se montra peu disposé à les faire valoir. Les papes continuèrent, avec l'assentiment de l'Église, à proclamer la suprématie de la tiare sur toutes les couronnes. Lorsqu'en 1701 l'électeur de Brandebourg, Frédéric III, devint roi de Prusse sous le nom de Frédéric Ier, l'évêque de Rome protesta contre cette nouvelle royauté, non pas seulement parce que la Prusse ducale avait été autrefois enlevée à un ordre religieux, aux chevaliers teutoniques, mais aussi, mais surtout parce que « il n'appartient qu'au saint-siége de faire des rois. »

Le concordat de 1801 ne fait aucune mention de la déclaration de 1682.

Un haut fonctionnaire de l'Université, M. Artaud, après avoir retracé rapidement, dans un article spécial, l'histoire de ce qu'on a nommé les libertés de l'Église gallicane, se demande ce qu'il faut penser, au fond, de ces libertés. A cette question, il répond fort judicieusement, ce nous semble : « Du point de vue des catholiques exclusifs, nul doute que, l'Église universelle étant concentrée dans le chef de l'Église romaine, le pape, infaillible, est la loi incarnée, le représentant de Dieu sur la terre : donc, se séparer de l'Église romaine, c'est se séparer de la loi universelle ; toute Église qui se dit indépendante en tout ou en partie nie la loi : aussi les purs ultramontains soutiennent que le gallicanisme, le jansénisme, la réforme, le déisme, l'athéisme, ne sont que les conséquences plus ou moins prolongées d'un même principe ; pour eux, le gallicanisme n'est que l'athéisme à la plus faible expression, l'athéisme n'est que le gallicanisme à sa plus haute puissance. — Les gallicans répliquent que le pape n'est pas l'Église universelle, et que l'Église n'est pas Dieu. Cependant il est trop vrai que les défenseurs des Églises nationales, gallicans ou autres, par cela seul qu'ils posent des limites

1. Cf. H. Martin, *Hist. de France*, t. XIII, p. 615 et suiv.; t. XIV, p. 116, 117, 192, 193.

à l'autorité du pape, sortent de l'unité. Nous ne craindrons donc pas de le dire : le gallicanisme, de la part de ceux qui se déclarent invariablement catholiques, est une inconséquence... Ils ont reculé devant les applications révoltantes de la pure doctrine ultramontaine, et ils n'ont pas encore le courage de briser les liens qui les enchaînent. — Que faut-il conclure de cette discussion? ajoute M. Artaud. C'est que le gallicanisme n'est qu'un système politique et non philosophique. Peu soutenable en principe, il l'est comme moyen de remédier aux vices de la constitution ecclésiastique et d'amener une transaction entre les deux puissances... Il faut se résigner à cette inconséquence inévitable dans les doctrines et les mesures du gouvernement à l'égard du clergé. Pour tout dire, il y a contradiction entre la constitution de l'Église et celle de la société actuelle[1]. »

Les événements qui se passent sous nos yeux ne rendent-ils pas évident que cette contradiction, toujours croissante, en est venue au point de faire aujourd'hui du catholicisme, personnifié dans son chef, un extrême embarras pour les nations de l'Europe? Demandez aux Italiens et à Napoléon III ce qu'ils en pensent.

Quoi qu'il en soit, disons-le ici à la louange du clergé français, à l'honneur de son intelligence, on compte chez lui bien peu de gallicans. Tous, ou peu s'en faut, comprennent parfaitement que « nier la subordination du temporel au spirituel, ainsi que s'exprimait le pape Boniface VIII, et proclamer l'indépendance des deux domaines, c'est, à l'exemple de Manès, établir deux principes. »

Que certains légistes, M. Suin par exemple, tout en protestant de leur catholicisme, continuent d'affirmer que « le gouvernement et l'administration temporelle échappent à la critique, à la censure des évêques; » que, se drapant dans leur dignité magistrale, ils prononcent : « Ce que le gouvernement veut, c'est qu'un évêque s'adresse aux fidèles confiés à ses soins et non aux peuples confiés au soin du souverain; c'est qu'il ne les entretienne que de leurs devoirs comme fidèles et qu'il ne les détourne pas de leurs devoirs comme citoyens[2]; » M. l'évêque de Poitiers n'en

1. Cf. dans l'*Encyclop. mod.* l'art. Gallicane (Église), ad finem. — 2. Voyez le Rapport au conseil d'État, du 27 mars 1861, à l'occasion d'un mandement de M. l'évêque de Poitiers, du 22 février 1861, par M. le conseiller d'État Suin.

a pas moins gagné son procès au tribunal de la raison jugeant du point de vue chrétien, quand, en parlant d'un vieil évêque, d'ailleurs très-gallican, dont il a été le disciple, il a dit : « Quel eût été son étonnement s'il s'était entendu dire que Jésus-Christ n'a donné à ses apôtres qu'un pouvoir spirituel sur la foi et la charité, et s'il eût entendu inférer de là que « les institutions humaines » sont sans aucune subordination à la doctrine révélée, à la loi évangélique et « à l'autorité de l'Église », divinement constituée dépositaire et interprète de cette doctrine et de cette loi! Une pareille interprétation du premier des quatre articles de 1682 lui semblait hérétique, et il avait raison. Il croyait avec Bossuet que « la religion, ayant mission d'enseigner les devoirs « de tous les états, ne pouvait être sans autorité directive par « rapport à l'état qui domine tous les autres. »

Un fils de Louis XV, le pieux dauphin Louis de France, disait : « Si je suis appelé au trône, et que l'Église me commande d'en descendre, j'en descendrai. »

Ce langage et le sentiment de soumission qui l'inspire doivent se retrouver dans le cœur de tout prince vraiment chrétien,

S'il en est de tels dans le monde.

XII. — Une fois la souveraineté spirituelle conquise par les papes, il était logique d'en déduire la suprématie temporelle du saint-siége, pour tout ce qui touche à la foi, à la discipline et aux mœurs, sur les rois et les peuples chrétiens. Force est selon nous, et nous croyons la chose suffisamment démontrée, d'en reconnaître la pleine et entière légitimité.

Mais s'ensuit-il que le pape puisse et doive être, lui aussi, un prince temporel à la façon des rois de la terre ?

Je n'hésite pas à l'affirmer : ç'a été une étrange aberration de l'idée chrétienne, aberration excusable cependant, eu égard aux préjugés, à l'ignorance et à la naïve direction de pensées du temps où elle s'est produite, quand on s'avisa d'affubler la papauté de tous les oripeaux d'une royauté séculière, trônant sur un point circonscrit de la terre. Mais que cela fasse encore aujourd'hui question, rien ne prouve davantage à quel degré de perversion est descendu le sentiment chrétien.

On s'est élevé, on s'élève de nos jours avec plus de vivacité que jamais, et à plus d'un titre, contre la royauté séculière de

l'évêque de Rome. Au nom de l'indépendance et de l'unité de l'Italie, au nom des droits naturels, civils et politiques des populations de cette belle et malheureuse contrée, on commente en particulier et l'on fait ressortir, à tous les points de vue, tout ce qu'il y a de vérité dans cette affirmation de Machiavel : « La papauté est, entre l'Italie du nord et celle du sud, comme une pierre entre les deux lèvres d'une blessure qu'elle empêche de se refermer [1]. »

Nous laissons de côté, sans en méconnaître assurément l'importance, cet ordre de considérations que d'autres, avec un talent et une logique incontestables, font chaque jour assez valoir. Nous ne voulons, pour notre part, envisager ici la question qu'au point de vue purement religieux, au sens même de l'idée chrétienne.

1. Machiavel dit encore ailleurs (*Disc. sur Tite-Live,* liv. I, ch. XII) : « Quelques personnes pensent que la prospérité de l'Italie tient à l'existence de l'Église de Rome; qu'il me soit permis d'apporter contre cette opinion quelques raisons, dont deux, entre autres, me paraissent sans réplique. Je soutiens d'abord que le mauvais exemple de cette cour a détruit en Italie tout sentiment de piété et de religion. De là des déréglements, des désordres à l'infini ; car, si là où il y a de la religion on suppose toutes les vertus, là où elle manque on doit supposer tous les vices. Ainsi donc, le premier service que nous ont rendu, à nous Italiens, et l'Église et les prêtres, c'est de nous avoir privés de religion et dotés de tous les vices. Mais elle nous en a rendu un plus grand qui causera la ruine de l'Italie : c'est de l'avoir tenue et de la tenir toujours divisée. Un pays ne peut être véritablement uni et prospérer que lorsqu'il n'obéit qu'à une seule espèce de gouvernement, soit monarchie, soit république : telle est la France ou l'Espagne. Si le gouvernement de l'Italie entière n'est pas ainsi organisé, soit en république, soit en monarchie, c'est à l'Église seule que nous le devons. Elle y a bien acquis un empire et un domaine temporels, mais elle n'a pas été assez puissante ni assez forte pour s'emparer du reste de ce pays et en acquérir la souveraineté; elle n'a pas été non plus assez faible pour que la crainte de perdre son domaine temporel l'ait empêchée d'appeler une puissance étrangère qui la défendît contre une puissance du pays qu'elle redoutait. C'est ce qu'on a vu plusieurs fois anciennement. Ainsi, elle appela Charlemagne pour chasser les Lombards qui étaient déjà rois de toute l'Italie; ainsi, de notre temps, elle détruisit la puissance des Vénitiens avec l'aide de la France, puis elle chassa les Français à l'aide des Suisses. L'Église n'ayant donc jamais été assez puissante pour s'emparer de toute l'Italie, et n'ayant pas permis à un autre de l'occuper, a été cause que ce pays n'a jamais pu être réuni sous un chef de gouvernement, il a été divisé entre plusieurs petits princes ou seigneurs. Telle est la cause et de sa désunion et de sa faiblesse, qui l'a conduite à être la proie, non-seulement des étrangers puissants, mais de quiconque a voulu l'attaquer. Or, tout cela, c'est à la cour de Rome que nous le devons. »

Qu'en auraient pensé les chrétiens des premiers siècles? Eux qui n'accordaient pas même que les césars, uniquement parce qu'ils étaient princes de la terre, pussent jamais prétendre, comme tels, à devenir chrétiens, de quel douloureux étonnement ils auraient été pénétrés, si leur regard, plongeant tout à coup dans les siècles à venir, eût vu le successeur de saint Pierre, le vicaire de Jésus-Christ, partageant avec lui la souveraine domination sur toutes les puissances de la terre et des enfers, descendre des sublimes hauteurs de cette dignité plus qu'humaine pour s'asseoir, dans sa vanité, sur un trône temporel et s'assimiler ainsi aux rois de la terre! De quelle pieuse honte aurait rougi leur front, si l'histoire, déroulant par anticipation les feuillets de son livre, leur eût ainsi donné le spectacle de toutes les luttes et contradictions, de tous les désordres, de toutes les défaillances, de toutes les humiliations, dont la royauté temporelle devait être pour la papauté une source si abondante! La foi dans leur cœur eût démenti leurs yeux, ils eussent refusé de se rendre même à l'évidence; car, dans la réalisation de ce qui n'aurait pu se présenter à leur esprit que comme une monstrueuse hypothèse, ils auraient cru voir l'entier renversement de l'institution chrétienne.

Il ne faut pas croire que le petit nombre de ceux chez qui s'est conservé de nos jours le sentiment chrétien en jugent beaucoup autrement. Saint Bernard, s'adressant à la papauté du XIIe siècle, lui disait: « Je ne connais pas, je ne crains pas pour vous de peines ni de glaive à l'égal de cette fureur de régner[1]. » Ce langage, le père Passaglia n'est pas aujourd'hui le seul à le répéter. Je sais quelques vrais chrétiens, prêtres et laïques, qui, au moment où j'écris ces lignes, adressent à Pie IX l'expression de la même conviction, de la même crainte.

Qu'objectent les défenseurs de la royauté temporelle des papes?

Sourds aux témoignages passés et présents de l'histoire, ils prétendent que le pouvoir temporel, la royauté séculière, les revenus qui y sont attachés, la richesse et l'éclat dont elle s'entoure, sont pour le pape la garantie indispensable de son indépendance, de sa dignité, de sa sécurité[2]. Ils s'autorisent du mot de

1. Bern., *de Consideratione*, l. III, c. I. — 2. Ainsi l'ont déclaré en particulier, dans une circonstance solennelle, les évêques accourus des diverses

Mazzini : « Détruisons d'abord le pouvoir temporel, le pouvoir spirituel ensuite ne sera plus rien. » Ce mot leur fait peur.

Que les philosophes, désireux de la ruine du double pouvoir qui siége au Vatican ; que les hommes d'État, estimant la papauté bien plus comme institution politique que comme institution religieuse, partagent à cet égard la pensée de Mazzini, assurément je le conçois ; mais que des hommes se prétendant chrétiens accueillent, eux aussi, cette pensée, c'est en vérité laisser tomber bien maladroitement le masque d'hypocrisie dont ils essayent de s'affubler. Le croyant sincère peut-il admettre en effet que la barque de Pierre ne soit plus dirigée par le pilote divin qui commande aux vents et à la mer ? Peut-il craindre que l'Église qu'elle conduit ne voie un jour, contrairement à de saintes et d'inébranlables promesses, prévaloir contre elle les portes de l'enfer ?

L'Église a de tout temps, il est vrai, témoigné un singulier attachement aux biens et au clinquant de ce monde ; de tout temps elle a mis à les posséder et à les défendre un incroyable acharnement ; mais alors même que son ardeur l'emportait jusqu'aux plus farouches imprécations contre les usurpateurs des biens du clergé, la foi étant vive encore, on n'allait pas jusqu'à prétendre que les richesses et les pompes du siècle sont nécessaires à l'exercice, à l'efficacité de l'autorité spirituelle. Une opinion aussi monstrueuse, venant de la part d'une société prétendue chrétienne, n'apparaît, que nous sachions, pour la première fois, qu'au temps où cette société, menacée, déchirée par la Réforme, a perdu son unité, et que, se jetant par intérêt de conservation aux bras des puissances séculières, elle dépouille en grande partie son caractère religieux pour revêtir un caractère politique, vers le milieu du XVI[e] siècle. En 1561, le conseil du roi Charles IX ayant demandé aux évêques et aux baillis l'état général des biens de l'Église dans chaque diocèse, le clergé crut voir dans cette mesure le prélude d'une spoliation et fit retentir de ses cris les états provinciaux réunis le 25 mai. Le chapitre de

contrées du monde chrétien, et groupés autour du pape, au mois de juin 1862 : « Nous reconnaissons, disaient-ils, que la souveraineté temporelle du saint-siége est une institution nécessaire et manifestement établie par la Providence divine. Et nous n'hésitons pas à déclarer que, dans l'état présent des choses humaines, cette souveraineté temporelle est absolument nécessaire pour le gouvernement juste et libre des âmes. »

Notre-Dame de Paris envoya au cardinal de Lorraine une adresse lamentable, où il confessait naïvement que « le spirituel ne pouvait subsister sans l'aide du bien temporel, qui est l'instrument, nerf et force de toutes vertueuses actions[1]. »

N'est-ce pas là aujourd'hui le grand argument des défenseurs de la mondaine souveraineté du pape et de ses États temporels?

« Les évêques catholiques, dit le père Passaglia, persistent dans leur opinion, et, convaincus des liens qui unissent la majesté du pontife et du prince, la liberté ecclésiastique et le pouvoir politique, ils encouragent le saint-père à défendre obstinément la majesté du prince et l'autonomie politique avec la même fermeté d'âme que la majesté pontificale et la liberté ecclésiastique... Quand j'entends de pareilles choses, ajoute le pieux et savant théologien, et que je rentre en moi-même, mon visage se couvre de confusion... Quelle est donc en vérité cette doctrine? Est-elle moderne ou antique, terrestre ou céleste, charnelle ou spirituelle?... Elle n'est certes pas antique, car de saint Pierre jusqu'à saint Étienne, pendant le cours de sept siècles, il ne fut ni dit ni admis que la majesté du souverain pontife tirât son éclat et sa splendeur de la majesté du prince, ou que la liberté ecclésiastique dût être entamée ou périr totalement sans l'indépendance politique de l'évêque de Rome... Le souverain pontife ne doit donc pas tirer sa splendeur de la pompe terrestre et mondaine des princes: elle ne se nourrit et ne s'alimente que des dons célestes et des vertus apostoliques. »

Mais c'est là précisément ce que depuis longtemps ne savent plus les prétendus chrétiens de l'Église moderne. Ils ont oublié que Jésus, en apprenant que les Juifs voulaient un jour le faire roi, se cacha aussitôt et se retira dans la solitude (Jean, VI, 15). Hommes de peu de foi, ils ne comprennent pas, ce que tout chrétien cependant devrait comprendre, que pour le vicaire du Christ, comme pour le Christ lui-même, il n'y a sur cette terre d'autre couronne royale qu'une couronne d'épines.

1. Voyez H. Martin, *Histoire de France,* t. IX, p. 83.

QUATRIÈME ÉTUDE.

LA LOI.

Juris natura fons.

CICÉRON.

Ne dijudices gratiam secundum naturam : legibus enim naturæ se subjici gratia non patitur.

SAINT GRÉGOIRE THAUMATURGE.

I. — Il convient de rappeler dans leur série logique les principales propositions dans lesquelles nous avons vu précédemment éclater l'opposition qui se rencontre entre la raison humaine et la raison divine.

Selon la première, l'homme est doué d'une bonté native. Il peut, par ses seules forces, se connaître et découvrir, tout au moins par rapport à lui-même, à ses semblables et à tous les objets de la création avec lesquels il est mis en contact, le but de son existence, sa raison d'être, le thème de sa destinée. Cette destinée est en lui, elle dérive de sa nature, elle est avec celle-ci dans une parfaite harmonie.

Selon la raison divine au contraire, l'homme, depuis la chute originelle, est dès sa naissance, et du moment même où il est conçu dans le sein de sa mère, méchant par nature. Sa raison primitive ayant été, aussi bien que toutes ses facultés, obscurcie dès l'origine et corrompue par le péché, il ne peut se connaître lui-même. Il ne se connaît et n'apprend le mystère de sa destinée qu'au moyen d'une révélation divine dont l'Église chrétienne est seule dépositaire, et qu'elle peut seule lui communiquer. Cette destinée est hors de l'homme, elle résulte d'un décret particulier et tout arbitraire de Dieu; elle est non-seulement dans

une immense disproportion avec la nature humaine; elle est aussi avec elle en complet désaccord.

Arrivés à ce point, nous pouvons déjà préjuger quel abîme de contradiction va séparer la loi morale de l'homme de la loi morale du chrétien.

Et d'abord, la divergence se manifeste à propos de cette question : Qu'est-ce que le bien? qu'est-ce que le mal? Question assurément d'une haute importance; car la connaissance du bien et du mal, ou la science de la vérité pratique, constitue déjà par elle-même, et pour une part essentielle, l'être moral, qui se perfectionne à mesure que s'accroît cette connaissance. C'est la pensée d'Aristote[1]. Socrate, avant lui, avait dit aussi que « la suprême sagesse consiste à savoir distinguer le bien du mal[2]. »

Si, pour résoudre la question, nous consultons d'abord la raison humaine, voici ce qu'elle répond : En vertu des principes précédemment établis, à savoir que l'idée du bien est celle d'une fin, d'une destination propre à chaque être, et qui dérive de sa nature; que le bien par conséquent n'est autre chose que le développement des êtres conformément à leur nature et à leur fin, j'appelle bien, au moral comme au physique, tout ce qui est conforme à la nature, et mal tout ce qui y est contraire[3].

Il est de soi évident que cette notion du bien se confond avec les idées d'ordre et de justice, de convenance et d'harmonie, de même que sous d'autres points de vue elle s'identifie avec celles de vrai et de beau.

Combinée avec la notion de libre arbitre, l'idée du bien engendre celle de devoir, c'est-à-dire de loi ou d'obligation morale : loi qui, essentiellement impersonnelle, comme toute idée nécessaire, n'est pas plus d'institution divine que d'institution humaine.

Ainsi naît et se révèle dans l'homme la conscience morale, qui n'est autre chose que la raison elle-même dans une de ses formes les plus élevées. La conscience, sans qu'aucun dieu s'en mêle, comme dit très-bien Cicéron, fait assez vivement sentir ce qui est vice ou vertu[4]; elle proclame la loi et l'applique, elle est

1. Cf. Aristot., *Nicomach.*, l. VI, c. I, II. — 2. Senec., *Epist.* LXXI. Socrates, qui totam philosophiam revocavit ad mores, hanc summam dixit esse sapientiam, bona malaque distinguere. — 3. Cf. Cicero, *de Fin. bon. et mal.*, v, 29. Bonum appello quidquid secundum naturam est; quod contra, malum. — 4. Cicero, *de Nat. deor.*, III, 35. Virtutis et vitiorum, sine ulla divina ratione, grave ipsius conscientiæ pondus.

à la fois législateur et juge : la nature restant toujours, comme il convient, la règle, la seule règle, d'après laquelle elle prononce [1]; car tous les devoirs ont leur source dans la nature [2], et la vertu n'est pas autre chose que la nature perfectionnée en elle-même et conduite à son plus haut terme [3]. Il faut donc, sous l'inspiration de la nature, apprendre la vertu : c'est un art que de devenir homme de bien [4].

Cette théorie, expression de la sagesse antique, moins obscurcie que la sagesse moderne par le préjugé religieux, se trouve souvent reproduite dans Cicéron, à qui l'ont transmise les philosophes de la Grèce. En la proclamant, la raison humaine affirme, du même coup, que la loi morale habite dans l'homme, qui ne peut lui refuser son assentiment; qu'elle s'est incarnée en lui, en lui seul; qu'il ne faut pas la chercher ailleurs.

La raison divine en juge tout autrement. Suivant elle, la nature est péché, et péché tout ce qui procède de la nature. Dépouiller le vieil homme, c'est-à-dire combattre et anéantir sa propre nature, afin de revêtir l'homme nouveau (je me sers du langage de l'Église), voilà par où doit commencer l'homme docile à la voix et aux inspirations de la raison divine. Celle-ci proclame en même temps qu'il n'y a de bien que ce qui est conforme au dessein et à la volonté d'un législateur suprême et de ses lieutenants légitimes; qu'il n'y a de mal que ce qui y est contraire.

Dans le système de la raison humaine, la loi morale résulte de l'idée du bien et du mal combinée par la raison avec celle du libre arbitre; et c'est uniquement dans l'étude de ses facultés et des droits qu'elles lui confèrent que l'homme trouve la règle de ses devoirs. Dans le système de la raison divine au contraire, la loi apparaît d'abord, et le bien et le mal n'existent et ne sont connus que par elle. Cette pensée est le thème général de l'épître de saint Paul aux Romains : « C'est par la loi, dit l'Apôtre, que nous est venue la connaissance du péché, *Per legem, cognitio peccati*. Je n'ai connu le péché que par la loi, *Peccatum non cognovi, nisi per legem*; car là où il n'y a point de loi, il n'y a

1. Cicero, *de Leg.*, I, 16. Atqui nos legem bonam a mala, nulla alia, nisi naturæ norma, dividere possumus. — 2. Cicero, *de Fin. bon. et mal.*, III, 7. Omnia officia a principiis naturæ proficiscuntur. — 3. Cicero, *de Leg.*, I, 8. Est autem virtus nihil aliud, quam in se perfecta et ad summum perducta natura. — 4. Senec., *Epist.* LXXXVIII. Discenda est virtus : ars est bonum fieri.

point de prévarication, *Ubi enim non est lex, nec prævaricatio*[1]. »

Entendez, avec l'Église, qu'il s'agit ici d'une loi tout extérieure à l'homme, « expression de la volonté d'un législateur, d'un supérieur revêtu d'autorité, qui commande à des créatures intelligentes, et les met dans l'obligation de faire ou d'éviter telle action, sinon d'être punis. » — « Selon cette définition, ajoute sensément la raison de l'Église, il est évident que sans la notion d'un Dieu et d'une Providence il n'y a point de loi, ni d'obligation morale proprement dite. S'il n'y avait point de loi suprême émanée de la volonté de Dieu, souverain législateur, il n'y aurait dans nos actions ni bien ni mal moral... Il est dit dans l'Écriture que Dieu, en créant nos premiers parents, leur donna l'intelligence, leur montra le bien et le mal. (*Eccles.*, XVII, 6). *Et mala et bona ostendit illis*. Il ne pouvait leur donner cette connaissance qu'en leur imposant une loi; sans loi, il n'y a plus de devoir ou d'obligation morale, plus de bonne œuvre ni de péché; il n'y a plus ni vice ni vertu[2]. »

II. — Ainsi, et tout d'abord, au sommet de la morale religieuse apparaît comme législateur, sous le nom de Dieu, un être inconnu, de tous points inaccessible, et dans sa nature et dans ses attributs, à l'entendement humain, et dont par conséquent l'existence même restera éternellement pour nous un problème insoluble.

Ce n'est pas moi, c'est Pascal, et il a pour garants, outre sa haute et forte intelligence, la parole même de son Dieu et celle de son Église, c'est Pascal qui nie qu'il y ait dans la raison des arguments assez forts pour convaincre un athée; c'est lui qui admire et s'étonne qu'on ose entreprendre de résoudre, d'après les lumières naturelles, contrairement à l'autorité de l'Écriture, une question tellement incompréhensible que lui-même, après mûr examen, propose de la décider à croix ou pile[3].

1. *Rom.*, III, 20; IV, 15; VII, 7; XIV, 14. — 2. Voyez Bergier, *Dictionnaire de théologie*, aux mots DEVOIR, LOI, BIEN ET MAL MORAL. — 3. Voyez les *Pensées* de Pascal, édit. Havet, art. X. « Parlons selon les lumières naturelles. S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous : nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question ? » Art. XXII. En parlant de ceux qui prétendent

Les Pères de l'Église, sur cette question, n'ont point tenu un autre langage que Pascal. Quelques-uns, il est vrai, étayent de motifs rationnels la foi à l'existence de Dieu; mais ceux-là mêmes ne manquent jamais de remarquer que « l'homme, abandonné à ses forces naturelles et sans le secours de la grâce et d'un enseignement divin, ne se serait pas élevé à la connaissance de l'Être suprême[1]. » Les autres proclament absolument que Dieu est un objet de la foi, non de la science; ils enseignent qu'on ne peut se faire de lui aucune juste idée qu'à l'aide de sa grâce et de sa révélation. « Une connaissance démonstrative de Dieu est impossible, dit saint Clément d'Alexandrie; car il y faudrait pour base des principes qui seraient antérieurs à Dieu. Or rien n'est plus ancien que l'incréé. Il ne nous reste donc, pour apprendre à

prouver l'existence de Dieu par raison démonstrative : « J'admire, dit Pascal, avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu, en adressant leurs discours aux impies. Leur premier chapitre est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature. Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise s'ils adressaient leurs discours aux fidèles, car il est certain que ceux qui ont la foi vive dans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. Mais pour ceux en qui cette lumière est éteinte, et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce, qui, recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres; dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent, et qu'ils verront Dieu à découvert, et leur donner, pour toute preuve de ce grand et important sujet, le cours de la lune ou des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles, et je vois par raison et par expérience que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris. Ce n'est pas de cette sorte que l'Écriture, qui connaît mieux les choses qui sont de Dieu, en parle. Elle dit au contraire que Dieu est un Dieu caché; et que, depuis la corruption de la nature, il a laissé les hommes dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ, hors duquel toute communication avec Dieu est ôtée. *Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare* (Matth., XI, 27). C'est ce que l'Écriture nous marque, quand elle dit en tant d'endroits que ceux qui cherchent Dieu le trouvent. Ce n'est point de cette lumière qu'on parle, *comme le jour en plein midi.* On ne dit point que ceux qui cherchent le jour en plein midi, ou de l'eau dans la mer, en trouveront, et ainsi il faut bien que l'évidence de Dieu ne soit pas telle dans la nature. Aussi elle nous dit ailleurs : *Vere tu es Deus absconditus.* »

1. Voyez en particulier saint Basile le Grand, *Epist.* CCXXXIV. Opp. t. III, p. 356; saint Athanase, *adv. Gent.* I; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* XIV, 33; *Orat.* XXVIII, 6, 16.

connaître le Dieu inconnu, que sa propre grâce et son verbe[1]. » Origène, là-dessus, s'exprime tout aussi clairement : « Platon, dit-il, prétend qu'il est difficile de trouver le père et l'architecte du monde, et impossible, quand on l'a trouvé, de le faire connaître à tous. Nous affirmons, nous, que la nature humaine par elle-même n'est pas en état de le chercher et de le voir comme il est, à moins d'être guidée par celui-là même qu'elle cherche[2]. »

Je prends mes autorités au hasard. Saint Hilaire de Poitiers proclame également la révélation comme source unique de toute connaissance de Dieu[3]; et saint Augustin déclare aussi que l'âme humaine ne sait rien de Dieu, sinon qu'elle n'en peut rien savoir[4], et que personne ne peut acquérir cette connaissance que par Jésus-Christ, homme et médiateur entre Dieu et les hommes[5].

Ainsi, de l'aveu de l'Église, au point de vue de la philosophie, c'est-à-dire de la raison humaine, à cette question : Y a-t-il un Dieu? il n'est pas de réponse possible. A moins, ajouterons-nous, de considérer la question comme équivalant à cette autre : Y a-t-il quelque chose qui subsiste en soi et par soi? car poser ainsi la question, ce serait en même temps la résoudre; ou plutôt, la question ainsi posée cesserait d'en être une, l'esprit s'arrêtant à la simple affirmation de l'Être, sans chercher aucunement à en pénétrer la nature. En dehors de la définition que le Dieu de Moïse s'applique à lui-même, et que le législateur des Hébreux avait sans doute empruntée à la sagesse égyptienne : « Je suis celui qui suis, » *Ego sum qui sum,* nous ne savons rien de Dieu.

Qu'une force, principe d'intelligence, agite cet univers, *mens agitat molem*, il nous paraît impossible d'en douter; mais ce principe est-il immanent à l'univers, ou en est-il distinct et séparé ? Se connaît-il lui-même, ou aspire-t-il seulement à se connaître un jour? Dieu est-il, ou Dieu devient-il? L'Esprit a-t-il pour base, pour substance, la Nature? ou la Nature a-t-elle pour base, pour substance l'Esprit?... On a cru, avec Descartes, découvrir dans la notion que nous avons du *parfait* au sens absolu une preuve de l'existence de Dieu. Mais, ainsi conçu

1. *Strom.*, l. V et VI, passim. Cf. Iren., *adv. Hær.*, l. IV, c. VI. — 2. *Contra Cels.*, l. VII, § 42. Cf. Lactant., *Instit. div.*, l. II, c. XIV ; Athenag., *Legat. pro Christ.* — 3 *De Trinit.*, l. V, n° 20. Cf. l. I, n° 19. A Deo discendum est quid de Deo intelligendum sit : quia non nisi se auctore cognoscitur. — 4. *De Ord.*, II, 47. Cujus (Dei) nulla scientia est in anima, nisi scire, quomodo eum nesciat. — 5. *De Civit. Dei,* l. XI, c. II.

comme l'objet de l'idée générale du parfait que nous portons en nous, Dieu ne ressemble-t-il pas à toutes nos idées mathématiques? est-il autre chose qu'une entité de raison, un pur idéal, qui, s'il essaye de passer de l'idéal au réel, devient l'univers et cesse du même coup d'être l'être parfait, objet de la foi religieuse? Dire de Dieu qu'il est un être vivant, libre, personnel et, comme tel, parfaitement déterminé, puis ajouter que cet être est infini, absolu, sans bornes ni limites, n'est-ce pas exprimer une hypothèse en soi la plus contradictoire, la plus essentiellement réfractaire aux lois de notre entendement? Pouvons-nous en effet concevoir une personnalité quelconque qui ne soit pas nécessairement finie et limitée?... Admettant, comme prémisses, qu'il n'y a point d'objet sans sujet; que la science, c'est-à-dire le pourquoi et le comment des choses, est l'objet de l'intelligence et que cet objet est infini, on a cru pouvoir en conclure qu'il y a une intelligence infinie, à laquelle cet objet correspond. Mais, tout en reconnaissant que, de tous les syllogismes inventés à propos de Dieu par l'esprit de l'homme, celui-ci est peut-être le plus séduisant, réservant d'ailleurs la question de savoir si la science est réellement en soi quelque chose d'infini, n'est-on pas en droit de se demander quelle peut être l'activité d'une intelligence en possession de la science universelle, sans ombre de secret ni de mystère? N'est-il pas évident qu'il ne lui en resterait aucune? Et dès lors, s'il est vrai que la science, comme l'amour, pour garder son attrait a besoin de mystère, quelle source de félicité l'intelligence infinie trouverait-elle dans l'éternelle contemplation des choses? N'y rencontrerait-elle pas plutôt, à un immense degré, la satiété, le dégoût et l'ennui? La science sans aucuns voiles, la science tout entière et toute nue, ne serait-elle pas la mort de l'intelligence?... Certes c'est une merveilleuse chose que cet univers, mais il n'accuse pas précisément pour auteur un être intelligent. Le principe d'intelligence dont le monde est pénétré, si nous en jugeons par beaucoup de ses œuvres, c'est-à-dire par un grand nombre des phénomènes qui se produisent sous nos yeux, loin de se révéler comme une personne, ne ressemble-t-il pas plutôt à une force instinctive, aveugle, inconsciente d'elle-même, qui, partout répandue, sommeille dans la pierre, végète dans la plante, vit et sent dans l'animal, pense dans l'homme, et dans lui aussi arrive à dire *moi?* N'en est-il pas de lui comme du principe de vie, qui, pareil

au fluide électrique, pénètre toutes choses, mais ne se manifeste avec plus ou moins d'intensité que sous les influences d'un milieu favorable, et lui-même n'est pas vivant?

On peut défier la raison humaine de résoudre, avec quelque certitude, dans un sens ou dans l'autre, aucune des questions que nous venons d'énumérer. Dès qu'elles se posent, la dispute aussitôt s'élève, et le doute avec elle. « En voyant, dit très-bien Cicéron, combien les hommes les plus doctes sont partagés sur cette grande question, il y a sûrement de quoi faire douter ceux qui se piquent d'avoir trouvé là-dessus quelque chose de certain [1]. » C'est que, suivant l'expression textuelle de Buffon, « l'absolu, s'il existe, n'est pas du ressort de nos connaissances, nous ne jugeons et ne pouvons juger des choses que par les rapports qu'elles ont entre elles [2]. »

« Le résultat décisif de toute l'exploration scientifique, durant le long cours des siècles, dit excellemment l'honorable et savant M. Littré, c'est que rien de ce qu'on appelle cause première n'est accessible à l'esprit humain, et qu'on ne peut expliquer l'origine du monde ni par plusieurs dieux, ni par un seul, ni par la nature, ni par le hasard, ni par les atomes [3]. »

Il y a beaucoup de vérité dans cette réponse du Faust de Gœthe à Marguerite, qui lui demande s'il croit en Dieu : « Ma bien-aimée, qui peut dire : Je crois en Dieu? Interroge les prêtres ou les sages, et leur réponse ne semblera qu'une raillerie à l'adresse de celui qui leur aura fait cette question. » Il y a beaucoup de sagesse dans le mot du sophiste Protagoras : « Je ne saurais dire s'il y a ou s'il n'y a point de dieux. » Ce mot, Pascal l'a répété : « Il est certain, dit-il, que Dieu est, ou qu'il n'est pas... Par raison, vous ne pouvez assurer ni l'un ni l'autre; par raison, vous ne pouvez nier aucun des deux [4]. »

Si Dieu reste pour nous incompréhensible dans sa nature, dans son essence, à plus forte raison échappe-t-il dans ses attributs à tous les efforts de notre intelligence.

Cette proposition, d'elle-même évidente, peut aussi s'étayer de saintes autorités. « Il faut, dit saint Augustin, il faut nous

1. *De Nat. deor.*, I, 6. — 2. Œuvres de Buffon, pet. édit. de l'Imprim. roy. *Quadrup.*, t. II, p. 159. — 3. *Conservat., Révolut. et Positiv.*, p. 279. — 4. *Pensées* de Pascal, édit. Didier. Part. II, art. III, p. 216. Cf. l'éd. Havet, art. X, p. 146.

représenter Dieu de telle sorte, que nous le concevions, si nous pouvons, bon sans qualité, grand sans quantité, créateur sans intelligence, etc. [1]. » Avant lui, un autre Père de l'Église, Arnobe l'Ancien, avait dit aussi : « Qui dira de Dieu, qu'il est brave, constant, frugal, sage? Qui dira de lui qu'il est probe, qu'il est sobre? Qui dira même de lui qu'il sait, qu'il comprend, qu'il prévoit, qu'il dirige vers certaines fins, marquées par le devoir, l'ensemble de ses actes? Ce sont là des qualités humaines, et c'est par leur opposition à des vices contraires qu'elles méritent l'estime et la louange. Mais quel est l'homme d'un esprit assez obtus, assez stupide, pour prétendre que Dieu doit sa grandeur à des qualités humaines, ou que la majesté de son nom brille surtout parce qu'il n'est pas souillé de vices? Tout ce que vous pouvez dire de Dieu, tout ce que vous pouvez concevoir de lui dans le silence de la méditation, passe au sens humain et s'y corrompt : rien de ce qui se dit avec des paroles composées pour des choses humaines n'y saurait convenir. Il n'est pour l'homme qu'un moyen de concevoir de la nature de Dieu une notion certaine, c'est de savoir et de comprendre qu'on ne peut rien dire de lui dans un langage mortel [2]. »

1. *De Trinitate,* l. V, c. I, II. Ut sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine intelligentia creatorem, sine situ præsentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita, et si nondum potest omnino invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit. Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia... Sicut enim ab eo, quod est sapere, dicta est sapientia, ita ab eo, quod est esse, dicta est essentia. — L. VII, c. v. Nefas est autem dicere, ut subsistat et subsit Deus bonitati suæ, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto. Unde manifestum est, Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam... On comprend sans doute que j'aie renoncé à traduire en français ce passage. — 2. Arnob., *adv. Gent.,* III, 19. Quis enim Deum dixerit fortem, constantem, frugi, sapientem? quis probum? quis sobrium? quis immo aliquid nosse? quis providere? quis ad fines officiorum certos actionum suarum decreta dirigentem? Humana sunt hæc bona, et ex oppositione vitiorum existimationem meruerunt habere laudabilem. Quis est autem tam obtusi pectoris, tam bruti, qui humanis bonis Deum esse dicat magnum? aut ideo nominis majestate præcellere, quod vitiorum careat fœditate? Quidquid de Deo dixeris, quidquid tacitæ mentis cogitatione conceperis, in humanum transiit et corrumpitur sensum : nec habet propriæ

Ainsi nous ne saurions, sans risque de nous fourvoyer, essayer de concevoir de Dieu aucune notion positive. Tous ces attributs dont nous le gratifions, bonté, justice, miséricorde, sévérité, douceur, etc., sont les attributs de notre propre nature, non de la sienne, et l'homme, en cherchant à se faire une idée de Dieu, ne conçoit qu'une image de lui-même. Aristote l'a dit, il y a longtemps : « L'homme a fait les dieux à son image, il leur donne aussi ses mœurs [1]. » Beaucoup après lui l'ont répété, et saint Augustin, sur ce point, ne parle pas autrement qu'Aristote, il dit en termes exprès : « En réalité les hommes croyant concevoir Dieu qu'ils ne peuvent concevoir, au lieu de lui ne conçoivent qu'eux-mêmes; et ce n'est pas à lui, mais à eux, qu'ils le comparent en effet [2]. » C'est déclarer en termes parfaitement clairs que tout culte religieux positif est nécessairement une anthropolâtrie.

C'est donc ici le lieu d'appliquer la maxime que Gœthe recommandait à ses amis comme une règle de vie : « Que savons-nous de l'idée de la Divinité, disait-il, et que signifient nos étroites conceptions de l'Être suprême?... Il y a dans la nature de l'accessible et de l'inaccessible. Il faut bien faire la distinction et la respecter. C'est déjà beaucoup de bien savoir combien il est difficile de distinguer partout où l'un cesse et où l'autre commence. Celui qui l'ignore se tourmentera peut-être toute sa vie pour toucher l'inaccessible sans jamais se rapprocher du vrai. Mais celui qui fait cette sage distinction se bornera à l'accessible, et en parcourant cette région dans tous les sens, en s'y fortifiant, il pourra même conquérir une petite partie de l'inaccessible, tout en restant toujours prêt à avouer que nous ne pouvons approcher certains objets qu'à une certaine distance, et que la nature garde toujours derrière elle un problème que les facultés humaines ne sont pas capables de résoudre [3]. »

Concluons que pour le philosophe abandonné aux seules lumières de sa raison le nom de Dieu, comme celui de hasard,

significationis notam, quod nostris dicitur verbis, atque ad negotia humana compositis. Unus est hominis intellectus de Dei natura certissimus, si scias et sentias, nihil de illo posse mortali oratione depromi.

1. Aristot., *Politic.*, I, 1. —2. *De Civit. Dei*, l. XII, c. XVII. Profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes; non illum, sed se ipsos; non illi, sed sibi comparant. — 3. *Conversations* de Gœthe, recueillies par Eckermann, trad. par Ém. Délerot.

n'est rien qu'un mot par lequel l'homme confesse à la fois et dissimule son ignorance.

III. — A moins que par ce mot on n'entende le type idéal du bon ou du beau moral, l'idée de Dieu n'a d'ailleurs point de place dans le domaine de la philosophie positive et pratique; elle appartient exclusivement à celui de la philosophie spéculative ou hypothétique; c'est Aristote qui l'affirme : « Objet suprême de la raison spéculative, mais sans rapport avec la raison pratique, Dieu, dit-il, n'est ni le principe ni la fin de la vertu [1]. »

Il n'établit en conséquence aucun rapport entre Dieu et la morale, et nulle part, dans les écrits authentiques du plus grand philosophe de l'antiquité classique, on ne trouve rien qui ressemble à de la religion.

Il faut en dire autant du plus grand philosophe de l'antiquité orientale. Confucius, qui concevait la morale comme entièrement dégagée de toutes spéculations métaphysiques, n'a pas d'opinion sur l'origine des choses et la nature d'un premier principe. Aujourd'hui encore, la philosophie en Chine, où jamais doctrine ne s'est posée comme révélée, n'a pas de mot pour exprimer ce que nous appelons cause première, elle n'a pas de nom pour désigner Dieu.

Achevons d'exprimer sur ce point notre pensée tout entière.

Avant le célèbre Laplace, Bacon, et, avant Bacon, Démocrite, Aristote et Straton chez les anciens, ont émis cette pensée, qu'il faut écarter Dieu du système du monde. A notre tour, ne craignons pas d'affirmer que la philosophie, quand elle entreprend de construire la science de la morale, doit, elle aussi, écarter Dieu de son œuvre, sous peine d'y introduire un germe de corruption et de ruine.

Ainsi le veut la raison humaine.

La raison divine, la foi religieuse y procède d'autre manière.

Écoutons ce qu'elle proclame à ce sujet par la voix de l'un de ses plus sincères, de ses plus sublimes interprètes : « Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, dit Pascal. Sans ce médiateur est ôtée toute communication avec Dieu; par Jésus-Christ, nous connaissons Dieu. Tous ceux qui ont prétendu con-

1. Cf. J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. I, p. 234-236.

naître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes... En lui et par lui nous connaissons donc Dieu. Hors de là et sans l'Écriture, sans le péché originel, sans médiateur nécessaire promis et arrivé, on ne peut prouver absolument Dieu, ni enseigner une bonne doctrine ni une bonne morale. Mais par Jésus-Christ et en Jésus-Christ, on prouve Dieu, et on enseigne la morale et la doctrine. Jésus-Christ est donc le véritable Dieu des hommes. » Et plus loin il ajoute : « Non-seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ. Nous ne connaissons la vie, la mort, que par Jésus-Christ. Hors de Jésus-Christ, nous ne savons ce que c'est, ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes... Sans Jésus-Christ, il faut que l'homme soit dans le vice et dans la misère; avec Jésus-Christ, l'homme est exempt de vice et de misère. En lui est toute notre vertu et toute notre félicité. Hors de lui, il n'y a que vice, misère, erreurs, ténèbres, mort, désespoir [1]. »

Conformément aux prémisses qu'il a posées, Pascal conclut : « Il faut juger de ce qui est bon ou mauvais par la volonté de Dieu, qui ne peut être ni injuste ni aveugle; et non par la nôtre propre, qui est toujours pleine de malice et d'erreur [2]. » — « La raison, dit-il encore, la raison pour laquelle les péchés sont péchés, c'est seulement parce qu'ils sont contraires à la volonté de Dieu [3]. » Et il résume le système chrétien en ces quelques mots, admirables de justesse et de concision : « Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam, et toute la morale en la concupiscence et en la grâce [4]. »

Ce langage de Pascal est celui de l'Église. A cette question, qu'est-ce que le péché? l'Église, par la voix de tous ses catéchismes, répond invariablement : « Le péché est la violation de la loi de Dieu, c'est-à-dire la désobéissance à ses commandements. »

Ses Pères et ses docteurs ne l'ont jamais autrement compris. Suivant leurs théories, toute loi morale prend son origine en Dieu : « Quiconque ignore Dieu, dit Lactance, ignore nécessairement aussi la justice [5]. » Et Bossuet, à de longs siècles d'inter-

1. *Pensées* de Pascal, édit. Havet, art. XXII, p. 271, 272. — 2. *Ibid.*, art. XXIV, p. 303. — 3. *Opuscules* de Pascal, *Lettre à Mlle de Roannez*, édit. Havet, p. 495. — 4. *Pensées*, art. XXIV, 4, p. 296. — 5. Lactant., *Instit. div.*, l. III, c. IX; l. VI, c. IX. Quem (Deum) qui ignorat, et ipsam justitiam ignoret necesse est.

valle, dira encore dans le même sens : « On veut de la morale dans les sermons et on a raison, pourvu qu'on entende que la morale chrétienne est fondée sur les mystères du christianisme [1]. »

C'est que dans le système de l'Église la loi morale se confond absolument avec la doctrine religieuse. « Le juste vit de la foi », dit saint Paul : *Justus ex fide vivit.* Dieu est ici la source unique de toute vérité, donc aussi, et en particulier, de la vérité morale.

Dans cet ordre d'idées, la volonté divine décide souverainement du bien et du mal ; elle rend nos actions bonnes ou mauvaises, par cela seul qu'elle prescrit les unes et prohibe les autres. Rien de juste ni d'injuste en soi. Tout dépend du décret arbitraire de Dieu. Un des premiers Pères de l'Église, Anaxagore, a dit, et l'illustre Gerson a répété : « Dieu ne veut pas certaines actions parce qu'elles sont bonnes, mais elles sont bonnes parce qu'il les veut, de même que d'autres sont mauvaises parce qu'il les défend [2]. » — « La droite raison, dit encore Gerson, ne précède pas la volonté, et Dieu ne se décide pas à donner des lois à la créature raisonnable, pour avoir vu d'abord dans sa sagesse qu'il devait le faire ; c'est plutôt le contraire qui a lieu [3]... Les choses étant bonnes, parce que Dieu veut qu'elles soient telles, il ne les voudrait plus ou les voudrait autrement que cela même deviendrait le bien [4]. » Guillaume Ockam, dans le même sens, a dit que, « si Dieu commandait de le haïr, la haine de Dieu serait une vertu. »

A ce système on prétend donner pour base ce principe « que nul ne peut se prescrire à lui-même une obligation. » *Nemo sibi debet. Hoc verbum* DEBERE *non habet nisi inter duos locum.* On ajoute : La raison de l'homme, c'est lui-même, elle ne peut ainsi lui rien ordonner. Il faut donc remonter à la volonté d'un supérieur, c'est-à-dire à celle de Dieu, pour trouver le fondement de l'obligation. Cela fait, il faut s'arrêter. En effet, Dieu, en face de lui-même et « dans son éternelle génération, ne pouvant se diviser en supérieur et en inférieur, n'a point de loi proprement dite [5] ».

1. Bossuet, *Serm. sur l'unité de l'Église,* part. I. — 2. Gerson, Opp., t. III, p. 13 de l'éd. d'Anvers, 1706. — 3. Opp., t. III, p. 26. — 4. Opp., t. I, p. 147. Cf. *Dictionn. des sciences philosoph.,* art. GERSON. — 5. M. l'abbé Bautain, *Philosophie morale,* t. II, part. théor., ch. III, § 33. Cf. J. Oudot, *Conscience et science du devoir,* t. I, p. 145, 146.

La raison humaine répond avec Leibnitz : « Étrange maxime de ceux qui, fondant toute obligation sur la contrainte, prennent la puissance pour la mesure du droit [1] !... On ne peut pas plus soutenir que la justice et la bonté dépendent de la volonté divine, qu'on ne peut dire que la vérité en dépend aussi : paradoxe inouï qui est échappé à Descartes! Comme si la raison pourquoi un triangle a trois côtés, ou pourquoi deux choses contradictoires sont incompatibles, ou enfin pourquoi Dieu lui-même existe, c'était parce que Dieu l'a ainsi voulu ! Exemple remarquable qui prouve que les grands hommes peuvent tomber dans de grandes erreurs [2]. »

Quoi qu'il en soit, la volonté divine, souveraine arbitre du bien et du mal, est aussi, dans la théorie religieuse, le principe de tout devoir. « On doit obéir à la volonté de Dieu, dit Tertullien, non parce que ce qu'il nous ordonne est bon, mais parce que Dieu l'a ordonné [3]. »

Le chrétien, pour qui la morale procède non de la raison, mais du commandement de Dieu, n'a pas en effet à s'enquérir pourquoi telle chose est défendue ou prescrite, mais simplement de ce qu'il est ordonné de faire ou d'éviter. Au lieu de chercher dans la raison le motif dernier de toute prescription morale, il le trouve tout d'abord dans la volonté de son Dieu, révélée dans la Bible et dans l'Église. Après les décisions et les arrêts de cet arbitre souverain, n'est-il pas insensé de vouloir connaître encore et de demander pourquoi ceci est vrai ou juste, pourquoi cela est bien ou mal? Eh! qu'importe au chrétien? On doit croire à Dieu et lui obéir sans raisonner ; c'est assez qu'il dise : *Fais ceci, ne fais pas cela.* Il commande, et n'a point à rendre compte de ses ordres. « Les prescriptions divines, dit un Père de l'Église, nous sont transmises en termes simples et brefs. Et de fait il ne

1. Leibn., *Théodicée,* Préface. — 2. Leibn., *Monita quædam ad Puffendorffii principia.* Cf. Descartes, *Réponses aux sixièmes objections contre les méditations,* § VI. Fénelon, comme Descartes, enseigne, lui aussi, que « Dieu choisit sans autre cause de détermination que sa volonté suprême, qui fait bon tout ce qu'il veut... ; qu'il trouve dans sa propre volonté la dernière raison de tout ce qu'il a fait. » (Voyez *Réfutation du système du père Malebranche sur la nature de la grâce,* ch. VIII.) — 3. Tertullian., *de Pœnitentia*, c. IV. Bonum atque optimum est quod Deus præcepit. Audaciam existimo de bono divini præcepti disputare. Neque enim, quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus præcepit. Ad exhibitionem obsequi prior est majestas divinæ potestatis, prior est auctoritas imperantis, quam utilitas servientis.

convenait pas qu'il en fût autrement. Il ne convenait pas que Dieu, en s'adressant aux hommes, appuyât sa parole sur des raisons, comme si l'on pouvait douter de cette parole : il a parlé comme devait faire un juge souverain, auquel il appartient, non d'argumenter, mais de décider ce qui est vrai [1]. »

Dans cet ordre d'idées, le péché, ne consistant pas dans le caractère essentiellement mauvais de tel acte, mais dans une désobéissance inspirée par l'orgueil aux ordres de Dieu, est considéré comme une offense à Dieu, et c'est même pour cela, et par cela seul, qu'il est péché.

On pourrait demander si de la part d'un homme la prétention d'offenser Dieu n'est pas elle-même le comble de l'orgueil. Cette prétention fait sourire la raison humaine, qui n'y voit qu'une puérile extravagance. Elle comprend en effet que l'homme puisse s'offenser lui-même, offenser ses semblables, outrager sa propre nature; mais non qu'il outrage la nature universelle, non qu'il trouble jamais Dieu dans son impassibilité.

La raison divine en juge d'autre manière, et conséquemment elle décide que les hommes doivent, sans condition aucune, accomplir les prescriptions de Dieu, leur maître et Seigneur. Ils sont ses esclaves, c'est à eux d'obéir à ses ordres sans s'inquiéter du but. Saint Anselme, après plusieurs autres, n'hésite pas à affirmer que tout acte, procédant de la volonté propre de la créature, est une crime de lèse-majesté divine [2].

IV. — Une question ici se présente. « Si la morale est fondée sur l'obéissance à la volonté divine, sur quoi est fondé le devoir lui-même d'obéir à la volonté de Dieu? Faut-il obéir à Dieu parce qu'il est tout-puissant, ou parce que sa volonté, toujours essentiellement juste, se confond avec l'idée que nous nous faisons de la justice absolue? Dans le premier cas, vous

1. Lactant., *Instit. div.*, l. III, c. I. Quæ quidem (divina) tradita sunt breviter ac nude. Nec enim decebat aliter; ut, quum Deus ad hominem loqueretur, argumentis assereret suas voces, tanquam fides ei non haberetur; sed, ut opportuit, est locutus, quasi rerum omnium maximus judex, cujus non est argumentari, sed pronuntiare verum. — 2. Anselm., *de Fid. Trin.*, c. V. Quicunque propria voluntate utitur, ad similitudinem Dei per rapinam nititur, et Deum propria dignitate et singulari excellentia privare, quantum in ipso est, convincitur... Ailleurs (*Cur Deus homo*, I, 11), il dit encore : Non est itaque aliud peccare, quam Deo non reddere debitum.

détruisez la loi morale elle-même et vous lui faites perdre jusqu'à sa sainteté. Dans le second, on vous demandera où vous avez pris cette notion de la justice que vous faites remonter à Dieu; comment vous l'avez légitimement obtenue; quelle marche vous avez suivie pour la constater, la définir et reconnaître sa légitimité. Le paralogisme est inévitable [1]. »

On a remarqué que les Pères et docteurs de l'Église ont quelquefois abordé cette question, mais sans s'y arrêter, sans l'éclaircir jamais. Ils ne le pouvaient pas. Faisant reposer, non sur la raison humaine, mais sur le commandement de Dieu, la loi morale, c'est avant tout, et forcément, dans la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, que la raison de l'Église découvre le motif, motif d'esclave, de l'obligation morale. Si l'homme doit obéir à Dieu, c'est parce que Dieu est tout-puissant : en autres termes, c'est qu'il peut punir et récompenser [2].

Il faut le reconnaître : nous voyons se produire ici, dans le motif par lequel on nous incite à plier notre volonté au joug de la loi divine, un élément de conviction qui semble répondre de quelque manière aux exigences d'une nature raisonnable. La loi de Dieu acquiert dès ce moment un but objectif, elle a été conçue en vue du salut, en vue de la béatitude de ceux auxquels elle est imposée. Connaître Dieu, l'aimer, le servir, et par ce moyen obtenir la vie éternelle, tel a été, tel est resté en effet le point de vue général adopté par l'Église pour motiver l'obéissance aux prescriptions de la loi divine. Lactance en particulier s'en exprime en termes d'une parfaite clarté : « Une vie bienheureuse, dit-il, est donc la récompense de la vertu, si la vertu, comme on l'affirme justement, procure une vie bienheureuse. Ce n'est donc pas, comme on dit, à cause d'elle-même, qu'il faut rechercher la vertu, mais à cause de la vie bienheureuse qui suit nécessairement la vertu [3]. »

1. Ch. Bénard, *Précis de Philosophie,* à l'usage des lycées et des colléges. — 2. Lactant., *Instit. div.*, l. III, c. x. Qui ergo philosophi volunt animos omni metu liberare, tollunt etiam religionem et orbant hominem suo proprio ac singulari bono, quod est a recte vivendo atque omni humanitate disjunctum ; quia ut Deus cuncta subjecit homini, sic ipsum hominem sibi. *Ibid.,* l. VI, c. VIII. Nobis ipsa lex tradita est ab illo uno magistro et imperatore omnium Deo. — 3. *Ibid.,* l. III, c. XI, XII. Ergo virtutis præmium beata vita est, si virtus, ut recte dictum est, beatam vitam facit Non est igitur, ut aiunt, propter seipsam virtus expetenda, sed propter vitam beatam, quæ virtutem necessario sequitur. *Ibid.,* l. VI, c. IX. Si autem virtus

Mais il faut avouer aussi que ce motif ne s'adresse en réalité qu'à l'élément le plus grossier de notre raison. La morale qu'il inspire ne peut être qu'une morale de crainte et d'intérêt. C'est toujours une morale d'esclave.

Cependant les murmures de la raison outragée, j'entends de la raison humaine, se font parfois entendre, même chez des théologiens, et nous les voyons alors, devenus un moment infidèles aux théories de la raison divine, se fourvoyer par suite en d'étranges contradictions.

Nous en trouvons l'exemple et la preuve dans saint Augustin. Il y a, dit-il quelque part, une loi éternelle, immuable, qui est la raison souveraine et l'éternelle sagesse de Dieu, par laquelle est constitué et fixé l'ordre suprême de toutes choses : c'est parce que cette loi est en Dieu, c'est parce qu'elle est Dieu, que Dieu est à la fois législateur et juge, et qu'il est aussi le but suprême de toute créature raisonnable, ou le souverain bien ; et c'est cette loi qui prononce, qui veut que les bons méritent une vie heureuse, les méchants une vie malheureuse [1]. Cette loi est communiquée à la raison de l'homme, c'est donc aussi une loi de raison. La suivre volontairement, c'est tendre au souverain bien [2]. Tout dépend par conséquent de la volonté de l'homme. Et saint Augustin, lancé dans cette direction d'idées, considère alors le caprice, la passion (*libido, culpabilis cupiditas*), comme la source du mal moral [3].

Égarés sans doute sur les pas de saint Augustin, ou plutôt cédant, eux aussi, à ce qui, de leur part et du point de vue de la raison divine, ne peut être considéré que comme une aberra-

capessenda est, quia constat ad eam nasci hominem, subesse debet spes aliqua major, quæ malorum et laborum, quos perferre virtutis est, magnum afferat præclarumque solatium. Nec aliter virtus, quum per se dura sit, haberi pro bono potest, quam si acerbitatem suam maximo bono penset. Æque non aliter his bonis præsentibus abstinendum est, quam si sint alia majora, propter quæ tanti sit et voluptates omittere et mala omnia sustinere. Ea vero nulla sunt alia nisi perpetuæ vitæ. Hanc autem præstare quis potest, nisi Deus, qui virtutem ipsam proposuit? Ergo in Dei agnitione et cultu rerum summa versatur. In hoc spes omnis ac salus hominis. Hic est sapientiæ gradus primus, ut sciamus, quis sit nobis verus pater, eumque solum pietate debita prosequamur, huic pareamus, huic devotissime serviamus, in eo promerendo actus omnis et cura et opera collocetur.

1. August., *de Libero Arbitrio*, l. I, c. VI. — 2. *Ibid.*, l. II, c. XIX. — 3. *Ibid.*, l. I, c. III.

ration, plusieurs théologiens, c'est Bergier qui parle, « observent que, parmi les actions libres de l'homme, il y en a qui sont bonnes ou mauvaises, précisément parce qu'elles sont commandées ou défendues; d'autres qui sont bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, abstraction faite de toute loi qui les commande ou les défend... Ainsi, disent-ils, l'action de manger le sang des animaux dans les premiers âges du monde n'était pas un crime en elle-même, mais seulement parce que Dieu l'avait défendu; l'observation du sabbat n'était un acte de vertu que parce que Dieu l'avait commandée par un précepte positif. Au contraire, aimer Dieu et le prochain sont des actions essentiellement bonnes et louables, *indépendamment de toute loi;* Dieu n'a donc pu se dispenser de les commander à l'homme; le blasphème, le meurtre, le parjure, sont des actions essentiellement et fondamentalement mauvaises, que Dieu n'a pas pu se dispenser de défendre. Les actions fondamentalement bonnes ou mauvaises sont l'objet de la loi naturelle; les autres sont l'objet des lois positives, lois que Dieu était libre d'établir ou de ne pas établir [1]. »

Nous prions ces théologiens de nous dire en vertu de quelle raison, de quelle autorité, ils décident qu'il y a des actions essentiellement bonnes, et d'autres essentiellement mauvaises, *indépendamment de toute loi;* en vertu de quelle raison, de quelle autorité, ils proclament que Dieu ne pouvait se dispenser de commander les unes et de défendre les autres.

Que devient d'ailleurs, au contact de cette nouvelle théorie, le *Peccatum non cognovi nisi per legem* de saint Paul, et toute la doctrine qui s'y rattache?

Les conséquences de cette théorie humainement rationnelle épouvantèrent plus tard saint Augustin. Il s'en détache dans ses *Rétractations,* pour se rapprocher du point de vue surnaturel et mystique, du point de vue de la raison divine, et il insiste alors sur cette proposition, que c'est en Dieu seulement, et par lui, que l'homme peut connaître ce qui est vrai, bon et juste [2]. De là, dans ses dernières années, non-seulement sa doctrine, si éminemment chrétienne, si conforme à la raison divine, de la grâce et de la prédestination, mais aussi l'affir-

1. Bergier, *Dictionn. de Théol.,* au mot BIEN ET MAL MORAL. — 2. August., *de Lib. Arbitr.,* l. I, c. v.

mation, exprimée par lui, comme elle l'avait été par Lactance[1], que les vertus des anciens, des païens, n'ont été que des vices brillants, *splendida vitia*. Pourquoi? Parce que leurs vertus ne provenaient que de l'empire de la raison sur les sens, et que, pour qu'une action soit réellement vertueuse, il faut, avant tout, qu'elle ait Dieu en vue et qu'elle soit faite pour l'amour de lui[2]. C'est là du reste, ainsi qu'il le rappelle en plus d'un endroit[3], la doctrine même de saint Paul : « Tout ce qui ne procède pas de la foi est péché, » *Omne quod non est ex fide, peccatum est* (*Rom.*, XIV, 23).

Saint Léon, fidèle, comme saint Augustin, à la doctrine de saint Paul, déclare également que les efforts des anciens pour résister au vice n'ont été en eux qu'un mérite stérile, sans effet pour les vertus véritables ni pour l'éternelle béatitude. Car, ajoute-t-il, sans le culte de Dieu, cela même qui semble vertu est péché, et nul, sans Dieu, ne peut plaire à Dieu[4].

Encore aujourd'hui, aucun théologien orthodoxe n'oserait repousser cette théorie, tant elle est essentielle au christianisme : « En dehors de Jésus-Christ, dit M. l'abbé Guettée, les actes de l'homme sont ceux d'un *être dégénéré*, et il n'y a d'acte opéré en Jésus-Christ que celui qui est sous l'impulsion de Dieu ou sous l'inspiration de la grâce. C'est en ce sens que Jésus-Christ a dit lui-même : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » (Jean, XV, 5), et que le deuxième concile d'Orange a défini que « Personne n'a, de son propre fonds, que le mensonge. » (Conc. Arausic., *can.* XXII). C'est aussi en ce sens qu'il faut entendre ces expres-

1. Lactant., *Inst. div.*, l. V, c. X; l. VI, c. IX. — 2. Augustin., *de Fide et Operib.*, c. VII. Quiquid homo veluti recte fecerit, nisi ad pietatem, quæ ad Deum est, referatur, rectum dici non potest. *De Civitate Dei*, l. XIX, c. XXV. Quamlibet enim videatur animus corpori, et ratio vitiis laudabiliter imperare; si Deo animus et ratio ipsa non servit, sicut sibi serviendum esse ipse Deus præcepit, nullo modo corpori vitiisque recte imperat... Proinde virtutes, quas sibi habere videtur (mens), per quas imperat corpori et vitiis ad quodlibet adipiscendum vel tenendum, nisi ad Deum retulerit, etiam ipsæ vitia sunt potius quàm virtutes. Nam licet a quibusdam tunc veræ et honestæ putentur esse virtutes, quum ad se ipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatæ et superbæ sunt : et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt. — 3. Voyez en particulier *de Grat. Chr.*, 27. — 4. Leon., *de Vocat. gent.* Si fuit qui naturali intellectu conatus sit vitiis reluctari, hujus tantum corporis vitam steriliter ornavit; ad veras autem virtutes æternamque beatitudinem non profecit. Sine cultu enim Dei, etiam quod virtus videtur esse, peccatum est, nec placere ullus Deo, sine Deo, potest.

sions usitées chez la plupart des théologiens catholiques : que les actions faites sans la grâce sont des péchés; elles sont des actes *défectueux,* en tant qu'ils sont produits par des *êtres dégénérés* [1]. »

Nous en avons dit assez pour faire comprendre de quel principe général découle la morale de l'Église. Faite pour le grand nombre et destinée au commun des fidèles, cette morale a pour règle unique une obéissance aveugle à la volonté de Dieu, pour mobiles le désir du paradis et surtout la crainte de l'enfer. Tout élément de perfectibilité en est écarté. L'Église se posant comme la seule puissance qui dispose au nom de Dieu des moyens de salut, elle s'est arrogé en conséquence le droit de préciser, d'une part, les actions par lesquelles on peut arriver à la béatitude, d'autre part, celles qui privent de la communion avec l'Église, conséquemment du salut; de fixer les différents degrés du péché (casuistique), et de statuer par quels moyens le chrétien peut rentrer en grâce avec la communauté et se réconcilier avec Dieu. La morale est ainsi devenue, chaque jour davantage, une simple question de culte, elle a été abaissée à un ensemble de cérémonies machinales. Attendre son amélioration et son salut de l'influence surnaturelle de la grâce, ou même, sans aucune modification intérieure, de la vertu magique des sacrements; sacrifier au besoin quelques avantages passagers de la vie présente en échange d'avantages plus grands et plus durables dans l'éternité : quoi de plus commode en somme, et de plus consolant?

Mais cette morale ne saurait convenir aux âmes naturellement élevées et délicates. Elle ne peut les satisfaire. Il a donc fallu inventer pour les hommes d'une nature d'élite, mais plus capables d'imagination et de sentiment que de raison et de réflexion, une morale en apparence moins grossière, une morale mystique et enthousiaste, à laquelle se prête aussi très-bien le christianisme.

Cette morale conduit d'abord à se préserver du péché, elle aspire, au début, à une sainteté négative. Il faut avant tout échapper aux tentations de la chair et du démon. « Le premier soin que le mystique ait à remplir est d'éteindre les puissances

1. *Encycl. mod.*, au mot GRACE.

du corps, avant de songer à éteindre les puissances de l'âme[1]. » De là les institutions de moines et d'anachorètes. A ceux qui reprochaient à ce genre de vie d'être un abandon de tous les devoirs de la vie humaine, saint Jérôme répondait : « Vous dites que ce n'est pas là combattre, mais fuir. J'avoue ma faiblesse. Je ne veux pas combattre dans l'espoir de la victoire, de peur de perdre un jour la victoire. En fuyant, j'évite le glaive. En résistant, il me faut ou vaincre ou succomber. Or, quelle nécessité y a-t-il d'abandonner le certain et de poursuivre l'incertain ? Toi qui combats, tu peux succomber, tu peux vaincre. Moi, en fuyant, je ne vaincs pas en ce que je fuis, mais je fuis pour ne pas être vaincu[2]. »

Ce n'est pas tout. Le mystique aspire dès cette vie à la béatitude, qui consiste surtout dans la vue de Dieu. Il n'y faut, après tout, que l'action de la grâce. Rien n'est impossible au Tout-Puissant. On s'excite, dans ce but, à parcourir, aussi rapidement que possible, tous les degrés de ce qu'on appelle l'amour divin. Arrivé, du moins on le croit, au sommet de l'échelle, c'est-à-dire à aimer Dieu pour lui-même, et le prochain uniquement pour Dieu, on tend dès lors, par le détachement de soi-même, à s'anéantir, comme on dit, en Dieu, à pouvoir dire avec saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi[3]. »

Écoutons là-dessus le mystique saint Bernard : « L'âme qui est dans cet état, dit-il, est déifiée : *Sic affici, deificari est.* De même qu'une goutte d'eau mêlée dans beaucoup de vin paraît perdre sa substance, *a se deficere,* en prenant la couleur et la saveur du vin ; de même que le fer rougi à blanc, dépouillé de sa première forme, devient semblable au feu lui-même, et de même que l'air inondé de la lumière du soleil se transforme pour ainsi dire en cette lumière ; de même il semble que dans les saints toute affection humaine se fond pour ainsi dire d'une manière ineffable, *a semetipsa liquescere,* et se transfuse, *transfundi,* dans la volonté de Dieu[4]. »

Nous voici bien loin du but assigné à l'homme par la raison humaine, et que nous avons résumé en ce mot : *vivre.* Nous tou-

1. Barthélemy Saint-Hilaire, *de la Méthode des Alexandrins et du Scepticisme,* p. 29. — 2. Hieron., *adversus Vigilantium.* — 3. *Galat.*, II, 20. — 4. Ap. P. Janet, *Hist. de la Philos. mor. et polit.*, l. II, c. II, t. I, p. 253-259. Cf. le père Matignon, *la Question du surnaturel*, etc., p. 203, 204, 232, 233.

chons ici aux doctrines extravagantes du *Nirvâna* des bouddhistes indiens. N'en soyons pas surpris. Dans tout mysticisme en effet, d'autres l'ont remarqué avant moi, il se rencontre « un système de métaphysique extrêmement subtil et profond, où le néant est considéré comme l'essence divine elle-même, où la raison humaine est considérée comme d'autant plus parfaite qu'elle se rapproche davantage du néant, et dès lors le but suprême de la sagesse consiste à trouver le moyen de ne plus vivre. »

V. — Venons aux caractères généraux de la loi morale.

Nous les trouvons indiqués, tels que les conçoit la raison humaine, dans ce passage bien connu, mais toujours admirable, de Cicéron : « Il est, dit-il, une loi véritable, la droite raison, conforme à la nature, universelle, invariable, éternelle, dont la voix enseigne le bien qu'elle ordonne, et détourne du mal qu'elle défend... On ne peut ni l'infirmer par une autre loi, ni en rien retrancher, ni l'abroger tout entière; ni le peuple ni le sénat ne peuvent dispenser d'y obéir. Ne lui cherchez pas d'autre commentateur, d'autre interprète qu'elle-même. Elle ne sera pas autre dans Rome, autre dans Athènes, autre aujourd'hui, autre demain : chez tous les peuples et dans tous les temps régnera cette loi une, éternelle, immuable... Refuser de lui obéir, c'est s'abjurer soi-même, c'est fouler aux pieds la nature humaine, et s'infliger par cela seul la plus cruelle punition, quand même on échapperait à tous les autres supplices inventés par les hommes[1]. »

Ces caractères, on l'a compris d'avance, ne sauraient convenir à la loi morale conçue par la raison divine.

Cette loi, prenant son origine dans les rapports qui unissent l'homme, créature faible et dépendante, à Dieu, être fort et indépendant, rapports d'esclave à maître, et le fondement de cette loi résidant, d'un côté, dans la sujétion et la faiblesse de l'esclave, de l'autre, dans la toute-puissance du maître, elle ne peut avoir d'autre caractère général que celui du commandement tout arbitraire en Dieu, de l'obéissance tout aveugle dans l'homme; rien d'universel, rien d'invariable et d'uniforme, rien d'obligatoire par elle-même. Ce qui la distingue encore et nécessairement, c'est le caprice, l'inconsistance et la contradiction.

1. Cicero, *de Repub.*, III, 17.

Le Dieu de la morale divine le reconnaît lui-même; il dit, en parlant des Juifs : « Je leur ai donné des préceptes qui ne sont pas bons, et des commandements où ils ne trouveront point la vie[1]. » Ce n'est pas cette loi qui jamais eût inspiré à Kant ce précepte de morale philosophique : « Agis comme si la maxime de ton action devait être une loi générale de la nature. » La raison divine n'apportant dans sa conception de la loi morale ni logique, ni unité, ni système, et se préoccupant avant tout des nécessités accidentelles de but et de circonstance, nous la voyons, en l'absence de principes nettement définis, forcée d'ailleurs de s'exprimer par un organe humain, plus ou moins accessible lui-même aux voix de la conscience morale, plus ou moins asservi à la lettre de la révélation, nous la voyons varier sans cesse dans ses appréciations et ses jugements. Tantôt c'est telle vertu, tantôt c'est telle autre, aujourd'hui la *patience*[2], demain la *justice*[3], qu'elle préconise comme la plus élevée entre toutes, comme celle qui embrasse toutes les autres. Elle considère comme absolus certains devoirs conditionnels, l'aumône par exemple, le mépris de la vie terrestre et des biens de ce monde. Oubliant d'établir certaines distinctions pourtant essentielles, elle incrimine, elle condamne absolument des actes innocents, le prêt à intérêt par exemple, les secondes noces, etc. Il lui arrive assez souvent de déduire d'une proposition vraie une conséquence erronée. *Tu ne tueras pas*, a dit Jéhovah; elle en conclut la prohibition de toute défense personnelle, de toute guerre, de toute accusation pour crime capital[4].

Au point de vue de la raison humaine, la notion générale du bien et du mal moral se résume dans l'idée de justice, immanente à notre nature, et qui comprend le droit et le devoir; au point de vue de la raison divine, dans l'idée d'obéissance, qui ne comprend que le devoir, et méconnaît ainsi, dans toutes ses

1. Ézéchiel, XX, 25. — 2. Lactant., *Instit. div.*, l. VI, c. XVIII; l. V, c. XVII. — 3. *Ibid.*, l. III, c. IX. — 4. *Ibid.*, l. V, c. XVII et l. VI, c. XX. Non enim quum occidere Deus vetat, latrocinari nos tantum prohibet, quod ne per leges quidem publicas licet; sed ea quoque ne fiant, monet quæ apud homines pro licitis habentur. Ita neque militare justo licet, cujus militia est in ipsa justitia; neque vero accusare quemquam crimine capitali, quia nihil distat, utrumne ferro an verbo potius occidas, quoniam occisio ipsa prohibetur. August., *de Libero Arbitrio.*, l. I, c. V. Ambros., *Offic.*, l. III, c. III. Christianus, etiamsi in latronem armatum incidat, ferientem referire non potest, ne, dum salutem defendit, pietatem contaminet.

facultés et prérogatives, la dignité de l'homme. Voilà pourquoi le péché, comme tel, ne s'estime et ne se gradue pas ici d'après la nature de l'acte incriminé, mais uniquement en raison de la désobéissance elle-même : désobéir sciemment à l'Église, c'est-à-dire à Dieu, en n'observant pas l'abstinence de la chair à certain jour prescrit, est un crime aussi grand que le parricide et entraînant, tout autant que lui, la damnation éternelle.

Ce caractère de la loi divine se révèle clairement dans le premier crime attribué à notre race par la doctrine de la rédemption.

Est-ce que l'arbre de la science, planté au milieu du paradis terrestre, était mauvais de sa nature? Est-ce que, par suite, goûter de son fruit était en soi un acte répréhensible? A cette question, saint Théophile, saint Augustin et tous les théologiens après eux répondent sans hésiter : « Non, cet arbre n'était point mauvais, il était même bon de sa nature, comme tout ce que Dieu avait créé; mais, dans le commandement qu'il fit à l'homme, Dieu ne considérait que l'obéissance, vertu qui, dans une créature raisonnable, est la mère et la gardienne de toutes les vertus; puisque cette créature a été faite de telle sorte, qu'il lui est utile de soumettre sa volonté à son créateur, pernicieux de suivre sa volonté propre [1]. »

Osons croire néanmoins pour l'honneur de l'humanité qu'aujourd'hui, comme au temps de l'antique Adam et à son exemple, repoussant, elle aussi, une loi qu'elle n'a point consentie et que par conséquent nul à aucun titre n'a le droit de lui imposer, elle n'hésiterait pas à braver, dans le sentiment de sa dignité, les prescriptions arbitraires et la colère de Jéhovah. Quant à moi, je l'avoue, il me suffirait du fait que je viens de rappeler et de toute la théorie morale qui s'y rattache, pour opposer résolûment à l'Église chrétienne cette fin de non-recevoir : Ou la révélation, que vous me présentez comme étant de Dieu,

1. Cf. Theophil., *ad Autol.*, II; Augustin., *de Civit. Dei*, XIV, 12. (Nemo) debet existimare leve ac parvum illud fuisse commissum, quia in esca factum est, non quidem mala, nec noxia, nisi quia prohibita. Neque enim quidquam mali Deus in illo tantæ felicitatis loco crearet atque plantaret; sed obedientia commendata est in præcepto. Quæ virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum : quandoquidem ita facta est ut ei subditam esse sit utile, perniciosum autem suam, non ejus a quo creata est, facere voluntatem.

n'est pas de Dieu, et alors s'écroule avec elle tout l'édifice dont vous en avez fait la base; ou bien elle est de Dieu, mais j'y trouve avant tout le caractère du caprice et de l'arbitraire : or, d'où qu'elle provienne, que ce soit des dieux ou des hommes, de Tibère ou de Jéhovah, je m'insurge contre la tyrannie.

Par suite de cet arbitraire, la loi morale, dans l'ordre religieux, n'ayant rien d'absolu ni d'invariable, le crime d'aujourd'hui peut devenir la vertu de demain, car le crime n'est crime que parce que Dieu le défend, il cesse de l'être quand c'est Dieu qui l'ordonne. « On peut, sans injustice, pour obéir à Dieu, dit saint Thomas d'Aquin, ôter la vie à un homme, qu'il soit coupable ou innocent. Ce que nous disons de l'homicide, ajoute-t-il, il faut le dire également du vol et de l'adultère [1]. »

Ainsi s'expliquent certains faits de l'histoire biblique accomplis par l'ordre de Dieu. Ils ne peuvent scandaliser qu'une conscience façonnée aux leçons d'une morale purement humaine.

Saint Augustin, sur ce point, n'avait pas enseigné une doctrine autre que celle de saint Thomas d'Aquin. Dieu a dit dans le Décalogue : *Tu ne tueras point,* et par conséquent l'homicide est un crime : à moins cependant, remarque saint Augustin, que Dieu, comme il est arrivé quelquefois, ne l'ordonne, soit par une loi générale, soit par un commandement temporaire et particulier. « Ainsi tant s'en faut, ajoute le saint docteur, qu'Abraham ait été accusé de cruauté pour avoir voulu tuer son fils, qu'il en a au contraire été loué comme d'un acte de piété et d'obéissance. » Saint Augustin n'ose décider si Jephté a eu raison de tuer sa fille pour accomplir le vœu qu'il avait fait à Dieu, mais il excuse Samson de s'être écrasé lui-même avec ses ennemis sous la ruine d'une maison, en obéissant à l'ordre intérieur du Saint-Esprit [2]. Je m'étonne qu'il ne parle pas de Judith.

1 Thom. Aquin., Ia IIae, q. xciv, a. 4. Dicendum, quod naturali morte moriuntur communiter tam nocentes quam innocentes, quæ quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale. Et ideo absque aliqua injustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicunque homini vel nocenti, vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quæ quidem [non] est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam. Unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienæ; quidquid etiam accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate Domini, quod est furari. — 2. *De Civit. Dei,* I, 21. Cf. *Confess.,* III, 9.

Il nous serait aisé, pour montrer que la morale divine est toujours restée en ce point fidèle à elle-même, de rappeler bon nombre de faits empruntés à l'histoire moderne. Citons-en deux seulement.

En 1571, un plan avait été formé pour prendre ou tuer la reine Élisabeth et pour lui substituer, sur le trône d'Angleterre, Marie Stuart, remariée à un grand seigneur catholique, le duc de Norfolk. Ce plan avait été adopté avec une pieuse ardeur par le pape saint Pie V, comme chose « de la plus haute importance pour le service de Dieu et le bien de son Église ; » il voulait, disait-il, vendre les calices des églises et jusqu'à ses habits pour cette sainte entreprise, qu'il fit agréer sans peine à Philippe II. On a conservé les délibérations du conseil d'Espagne sur le meurtre d'Élisabeth[1].

On sait que le prince d'Orange, Guillaume le Taciturne, périt assassiné en 1584, par la main de Balthazar Gérard, mis pour ce fait, par un grand nombre de théologiens, au rang des saints et des martyrs, et dont Philippe II anoblit la famille. Une première tentative avait été faite, deux ans auparavant, sur la personne de Guillaume. L'assassin était un jeune Basque, nommé Jaurégui, commis d'un banquier espagnol d'Anvers. Son patron l'avait poussé au crime afin de gagner, par son entremise, 25,000 écus d'or promis par le pieux Philippe II à qui tuerait le prince. Des théologiens espagnols avaient autorisé d'avance le meurtre, et un dominicain d'Anvers en avait reçu la confidence en confession. Le dominicain fut exécuté avec Jaurégui : on le compta au nombre des martyrs de son ordre[2].

On doit en effet le comprendre, un saint selon la loi divine, et l'Église chrétienne en compte ainsi plusieurs dans son calendrier, peut fort bien n'être, au regard de la morale universelle, qu'un homme souillé de vices et de crimes. Il peut même, aux yeux du simple honnête homme, sembler entièrement dépourvu de ce qu'on appelle le *sens moral*. En veut-on un tout petit exemple ? Il nous sera fourni par le père de notre histoire nationale, le chroniqueur Grégoire, évêque de l'Église de Tours, le plus bel ornement de cette Église après le grand saint Martin, disent ses biographes, et que l'Église chrétienne compte en

1. Voyez H. Martin, *Histoire de France*, t. IX, p. 292. — 2. *Ibid.*, p. 509.

effet au nombre de ses saints. Après avoir raconté par quels affreux parricides Clovis, le premier baptisé de la race franque, opéra l'unité de cette race et la plaça tout entière sous son commandement, saint Grégoire ajoute aussitôt : « Et Clovis reçut ainsi le royaume...; car Dieu renversait chaque jour ses ennemis sous sa main et accroissait son empire, parce qu'il marchait d'un cœur droit devant lui, et faisait ce qui était agréable à ses yeux. »

C'est ainsi que la Bible, après avoir rapporté la révolte et les brigandages du saint roi David, dont le caractère et les actes semblent, en plus d'un point, avoir servi de modèle à Clovis, ajoute, elle aussi : « David s'avançait toujours et croissait de plus en plus, et le Seigneur Dieu des armées était avec lui. »

Où trouver, dans les historiens appelés *païens,* des traits semblables à ceux-là, ou même qui en approchent?

Telles sont, telles devaient être les conséquences du caractère tout arbitraire attaché par la raison divine à la loi morale. Elles se manifestent encore aujourd'hui, sous nos yeux, non-seulement chez des individus, mais chez des nations, où, dans les mœurs générales, nous voyons s'allier aux formes et aux pratiques religieuses, à côté de la paresse et de l'ignorance, les excès du vice et les monstruosités de la débauche. Les brigands qui infestent le territoire des États de l'Église sont les dévots les plus fanatiques du pays. P.-L. Courier, à ce propos : « La dévotion, dit-il, s'allie à tout. Lorsqu'on fait en Italie assassiner son ennemi, cela coûte vingt ou dix ducats, selon qu'on veut le damner ou qu'on ne le veut pas. Pour ne le point damner, on lui dit avant de le tuer : Recommande ton âme à Dieu; pardonne-moi, et fais un acte de contrition. Il dit son *In manus,* pardonne, et on l'égorge; il va en paradis. Mais voulant le damner, on s'y prend autrement. Il faut tâcher de le trouver en péché mortel; et pour le plus sûr, on lui dit, le poignard levé : Renie Dieu, ou je te tue. Il renie, on le tue; et il va en enfer. Ces choses se font tous les jours, là où personne ne voudrait pour rien au monde avoir goûté d'un potage gras le vendredi. Voilà la dévotion vraie, naïve, non feinte, non suspecte d'hypocrisie. La morale, dit-on, est fondée là-dessus[1]. »

1. *Réponse aux lettres anonymes.*

CINQUIÈME ÉTUDE.

L'INDIVIDU.

Justus ex fide vivit.
SAINT PAUL.

Accomplir le devoir, c'est nous proposer une fin conforme à notre nature, puis diriger convenablement à cette fin principale nos propres actions.
PUFFENDORF.

I. — La loi morale, au sens divin comme au sens humain, prononce sur ce qui est permis, prescrit, interdit; elle enveloppe ainsi l'homme tout entier.

Mais là s'arrête la ressemblance.

Dans le système de la morale divine, tous les actes du croyant doivent se rapporter à son Dieu; c'est même en cela que consiste tout leur mérite, toute leur vertu. En dehors de cette condition, ils n'ont point de valeur morale, ils sont entièrement inutiles pour le salut; bien plus, ainsi que nous l'avons appris de saint Paul et des Pères, pour peu que ces actes soient inspirés par un sentiment humain, et pour cela seul, quelque beaux et vertueux qu'ils paraissent aux yeux des hommes, ils contractent, au regard de Dieu, le caractère et la souillure du péché. « C'est pour avoir voulu vivre selon lui-même, c'est-à-dire selon l'homme, que l'homme, dit saint Augustin, est devenu semblable au diable... Lors donc que l'homme vit selon l'homme, et non selon Dieu, il est semblable au diable[1]. »

1. *De Civit. Dei*, l. XIV, c. III et IV.

Voilà pourquoi l'Apôtre s'adressant aux fidèles : « Nul de nous ne vit pour soi-même, leur dit-il, et nul ne meurt pour soi-même. Car, soit que nous vivions, c'est pour le Seigneur que nous vivons; soit que nous mourions, c'est pour le Seigneur que nous mourons. Soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur... C'est pour cela même que le Christ est mort, et qu'il est ressuscité et rentré dans la vie, afin d'acquérir une domination souveraine sur les morts et sur les vivants... Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, et quelque chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu [1]. »

Dieu étant à la fois le principe et le but des actes du croyant, un caractère surnaturel s'attache en conséquence à chacun de ces actes. Il en est cependant qui sont plus particulièrement marqués de ce caractère, ce qui justifie la distinction établie par les théologiens entre les vertus simplement *morales* et celles qu'ils appellent *théologales*, parce qu'elles ont Dieu seul pour objet, ou parce que Dieu lui-même les inspire dans l'âme de ses élus, ou parce qu'elles sont enseignées aux fidèles par la révélation des saintes Écritures. Ces vertus, motivées chacune par quelqu'une des perfections divines, sont, comme on sait, la foi, l'espérance et la charité. Elles n'existent et ne peuvent exister que pour le croyant. La morale purement humaine les ignore, elle n'en a pas même l'idée. Demandez plutôt à toute l'antiquité classique.

On ne peut croire en effet, on ne peut espérer dans un être dont on ne connaît, comme nous avons vu, ni l'essence ni les attributs. Quant au précepte d'aimer Dieu, le premier et le plus auguste de tous dans le système moral de l'Église chrétienne, il n'a point de sens pour notre raison : « Il serait absurde, dit Aristote, de prétendre qu'on aime Jupiter [2]. » Et Pascal remarque justement qu'en dehors du christianisme « nulle religion n'a demandé à Dieu de l'aimer et de le suivre [3]. »

Il faut donc avouer que ces vertus-là, fondement de tout l'édifice moral du christianisme, et dont l'infraction a suscité de la part de l'Église contre les prévaricateurs, outre la menace assurée des plus terribles châtiments pour la vie future, l'emploi

1. *Rom.*, XIV, 7, 8, 9; I *Cor.*, X, 31. — 2. Aristot., *Magn. moral.*, l. II, c. XI. — 3. *Pensées* de Pascal, édit. Havet. Art. XI, 1, p. 162.

des supplices les plus affreux dans la vie présente[1], il faut, dis-je, avouer que ces vertus, réservées par une faveur spéciale à l'homme de la grâce, restent inconnues et inaccessibles à l'homme de la nature. Elles n'existent pas pour lui.

Le parallèle que nous avons entrepris entre les prescriptions de la loi divine et celles de la loi naturelle ne peut donc se poursuivre ici que relativement aux vertus morales.

II. — Ainsi que nous l'avons précédemment établi, c'est uniquement dans sa nature propre, dans sa constitution, que l'homme, guidé par sa raison, va chercher et découvre, avec la charte de ses droits, la règle de ses devoirs.

Comme il trouve en lui un triple mode d'existence et d'activité, physique, intellectuel et moral, il affirme tout d'abord, en vertu d'un fait évident, qu'il a le droit de vivre à la fois par son corps et par son âme, par ses sens, par son intelligence et par sa volonté, et que son devoir consiste à développer, en les pondérant, comme il convient, dans une sage mesure, les aptitudes et les facultés de sa triple nature, et d'en harmoniser les fonctions, en conservant entre ces facultés la hiérarchie indiquée par leur valeur relative et leurs mutuels rapports.

1. On sait les peines prononcées en particulier contre les blasphémateurs. Dans la loi de Moïse, ils étaient lapidés (*Levit.*, XXIV, 10-16 ; 23.) L'apôtre saint Paul livre à Satan Hymenée et Alexandre, pour leur apprendre à ne plus blasphémer (I *Tim.*, I, 20.) Les anciennes ordonnances de nos rois ne se montrent pas moins sévères. Celles de saint Louis veulent que l'on brûle aux blasphémateurs, avec un fer chaud, le nez et les lèvres. François Ier ordonne que « lesdits blasphémateurs exécrables, avant souffrir mort, aient la gorge ouverte avec un fer chaud, et la langue tirée et coupée par le dessous : et ce fait, pendus et attachés au gibet ou potence, et étranglés selon leurs démérites. Donné à Lion, le 23 septembre de l'an 1523, et de notre règne le 9e (signé) François. » Henri II, en 1550, ordonne que « le soldat qui blasphémera le nom de Dieu en vain sera mis en place publique au carquant par trois divers jours, trois heures à chacune fois : et à la fin d'iceux, la tête nue, demandera pardon à Dieu. » Charles IX, en 1563, défend de « jurer ne blasphémer le nom de Dieu sur peine d'avoir la langue percée. » Sous le ministère de Richelieu, la peine de la mutilation de la langue pour blasphème fut supprimée. Mais, dès 1647, le Parlement avait renouvelé toutes les peines atroces d'autrefois contre ceux qui blasphémaient, non pas seulement Dieu, mais les saints. En 1666, une déclaration du roi, tout en supprimant implicitement la peine de mort qu'appliquait parfois le Parlement, maintient la peine de la lèvre coupée, à la sixième récidive, et de la langue coupée, si le blasphémateur récidivait encore.

L'homme n'est doué d'entendement et de volonté, il n'est un être intelligent et moral, que parce qu'il est sensible, et il n'est sensible que parce qu'il est pourvu d'un appareil organique au moyen duquel il est mis en communication, non-seulement avec les objets du monde extérieur, mais aussi avec lui-même. Cet appareil, expression, image ou reflet de l'être intérieur, et sans lequel l'homme, qui le considère, en dépit de certaines théories, comme une partie essentielle de lui-même, ne conçoit pas la vie, il l'appelle son corps.

En vertu des rapports merveilleusement intimes qui unissent le corps à l'âme, et de l'étroite solidarité qui en résulte, le corps, suivant que son état à lui-même est bon ou mauvais, sain ou maladif, exerce sur l'âme une heureuse ou déplorable influence; car il est, directement ou indirectement, le *medium,* ou, pour parler français, l'intermédiaire obligé, indispensable, de nos sensations et de nos sentiments, de nos plaisirs et de nos jouissances, comme de nos peines et de nos douleurs; et c'est à lui que se rattachent aussi, de près ou de loin, comme le témoigne la science physiologique, outre les phénomènes de la sensibilité, tous ceux de l'intelligence et de la volonté.

En soi, d'ailleurs, le corps est susceptible de développement et de perfectionnement. Il a des besoins, des fonctions qui lui sont propres, et qui deviennent pour lui comme pour l'âme, selon que ces fonctions s'exercent bien ou mal, selon que ces besoins trouvent ou ne trouvent pas leur objet, une source de satisfaction, de paix et de bien-être, ou de malaise, d'inquiétude et de souffrance qui peut aller jusqu'à la mort.

A tous ces titres, le corps réclame des soins et impose à l'être moral des devoirs.

Il faut donc cultiver son corps. Il convient de rechercher pour lui et de lui procurer tout ce qui peut entretenir et accroître en lui la santé, la force, la beauté. Ce ne sont pas là simplement des avantages physiques : « Plus le corps est faible, plus il commande; plus il est fort, plus il obéit, » a dit quelque part J.-J. Rousseau ; et sur ce point tous les vrais moralistes sont d'accord. Voilà pourquoi tous ont attaché à l'éducation physique une haute importance.

S'il y a pour l'homme, comme être physiquement sensible, des douleurs dont il est impossible, dont il n'est pas même bon qu'il soit tout à fait exempt, il y a aussi pour lui des plaisirs et

des voluptés en grand nombre, auxquels le convie la nature, et qui, pour n'être pas les plus nobles, les plus purs qui lui soient départis, n'en sont pas moins légitimes en eux-mêmes : il lui est donc permis, il lui est même enjoint, dans l'intérêt et pour le perfectionnement de son être moral, de rechercher ces voluptés et ces plaisirs, et de les savourer aussi souvent que la saine nature le réclame et qu'une loi supérieure du devoir n'y met point obstacle.

C'est ici du reste, et surtout peut-être, qu'il convient de se rappeler le mot de Pascal : « L'homme n'est ni ange ni bête, » et de mettre en pratique cette maxime de la sagesse antique, d'ailleurs applicable à tous les faits de sensibilité dans leurs différents ordres :

> Est modus in rebus, sunt certi denique fines,
> Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

Voilà ce que reconnaît sur ce point, ce que proclame la simple raison humaine.

III. — Écoutons maintenant ce qu'en dit la raison divine du christianisme.

La destinée de l'homme sur la terre, telle que sa nature propre la lui révèle intérieurement aux lumières de sa raison, étant un obstacle à sa destinée ultérieure, telle que la lui révèle extérieurement la raison de l'Église, il lui faut dès lors sacrifier de tous points la première, qui n'est qu'illusoire et temporaire, à la seconde, qui est sa destinée véritable, sa destinée éternelle.

« Pour arriver au vrai bonheur, dit le martyr saint Justin, il faut s'arracher à ce qui plaît dans la vie, et embrasser courageusement ce qui paraît difficile à la nature et contraire même à la raison[1]. » Saint Jean Climaque n'a fait que résumer sur ce point la doctrine de l'Église, lorsqu'il a dit ce qu'ont répété, ce que répètent encore chaque jour les maîtres de la vie chrétienne : « Celui qui de cœur aime Dieu ; qui aspire au ciel de toute son âme ; qui travaille ardemment à effacer ses erreurs ; qui repasse constamment dans sa mémoire les supplices éternels du jugement futur ; qui demeure assidûment dans la crainte et l'attente de la séparation de l'âme et du corps, celui-là non-seulement écarte et rejette toute affection, tout intérêt pour les richesses et la puis-

1. Justin. M., II *Apol.*, n. 11.

sance, pour les parents et la gloire humaine, pour les frères et les amis, en un mot pour toutes les choses mortelles, qui sentent la terre, mais encore il poursuit de sa haine tout sentiment, tout souci de ces choses qu'il a bannies de son cœur, et avec elles il hait son corps à lui-même, et nu et vide de tout souci il suit bravement le Christ, toujours haletant après le ciel [1]. »

Pascal n'est que l'écho de la pensée de l'Église, quand il dit : « La vie des chrétiens est un sacrifice continuel qu'achève la mort [2]. »

Sacrifice de toutes ses tendances physiques, de toutes ses tendances intellectuelles et morales, telle est l'obligation que la loi divine impose en effet au chrétien. Il lui faut à la fois mater ses sens, sa pensée et son cœur. « Saint Augustin nous apprend, dit encore Pascal, qu'il y a en chacun de nous un serpent, une Ève, un Adam. Le serpent, ce sont nos sens et notre nature; l'Ève, l'appétit concupiscible ; l'Adam, la raison [3]. »

Ce sont là les trois ennemis que le chrétien a sans cesse à combattre.

Et d'abord, il lui faut mater ses sens : « Ceux qui sont à Jésus-Christ, selon la prescription de l'Apôtre (*Galat.*, v, 24), doivent avoir crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises. »

Ainsi qu'on l'a judicieusement remarqué, « la Passion, qui est le mystère suprême dans le christianisme, indique assez que la vie de l'homme n'est qu'une passion, c'est-à-dire une douleur. Tandis que toute l'antiquité faisait consister le bien à ne pas souffrir et invitait l'homme, soit par la vertu, soit par le plaisir, à fuir la douleur, l'Évangile présente à l'homme la douleur comme un bien. La douleur est en quelque sorte divinisée, puisque Dieu lui-même a voulu souffrir, gémir, mourir... Dans toutes les religions il y a des préceptes en faveur des faibles,

1. Joann. Clim., *Scala Paradisi,* gradus II, p. 20. Qui Deum ex animo diligit; qui ad cœlum toto pectore aspirat; qui in lapsibus suis emendandis vehementer desudat; qui futuri judicii supplicia sempiterna pertinaci memoria revolvit; qui assidue versatur in formidine et exspectatione animi a corpore digressionis, is omnem affectum et studium erga pecunias et opes, erga parentes et humanam gloriam, erga fratres et amicos, erga omnia denique mortalia, quæ terram sapiunt, non solum procul habet abjicitque, sed omnem sensum, omnemque curam de his excussam abjectamque, et cum his suum ipsius quoque corpus odio persequitur, nudusque et omni cura vacuus impigre Christum sequitur, semper ad cœlum anhelans, etc. — 2. *Pensées* de Pascal, édit. Feugère, t. IV, p. 17 et suiv. — 3. *Ibid.*, p. 34.

des malheureux, des opprimés. Mais il semble que toute la morale du christianisme soit faite pour ceux-là : « Heureux ceux qui « pleurent ! » est-il dit ; mais ce n'est pas tout : « Heureux ceux « qui souffrent persécution pour la justice... Vous serez heureux « lorsque les hommes vous maudiront et vous persécuteront ! » (Matth., v, 4, 11 ; Luc, vi, 21, 22). Ainsi la douleur et l'injustice ne sont plus des maux qu'il faut écarter ou supporter, ou des choses indifférentes qui ne méritent point qu'on y pense ; ce sont des biens qu'il faut rechercher, aimer et savourer [1]. »

On ne doit pas perdre de vue l'explication de ces étranges théories.

La doctrine générale de l'Église place, il est vrai, l'essence du péché dans la volonté de l'homme : *Ipsa voluntas est prima causa peccandi,* a dit saint Augustin [2]. Mais, selon cette même doctrine, c'est le corps, ce sont les sens qui, sollicités par le démon, inclinent et poussent la volonté à se révolter contre les commandements de Dieu.

Les gnostiques, comme on sait, et les manichéens professaient pour le corps un souverain mépris, une sorte d'horreur ; ils considéraient comme absolument mauvaise la matière, substance du corps; ils voyaient en elle le principe du péché. Cette opinion ne leur était pas particulière ; acceptée non-seulement par des philosophes grecs, entachés du mysticisme de Platon, mais aussi par les esséniens, dont l'institution a peut-être servi de berceau au christianisme, elle était devenue presque générale au temps de la primitive Église. Saint Paul, en plus d'un endroit, s'y montre favorable. La *chair*, σάρξ, voilà, selon lui, le principe qui, dans la nature humaine, s'oppose à l'accomplissement de la loi, et il appelle *homme charnel,* σαρκικός, celui en qui ce principe domine, et que le christianisme n'a pas encore transformé [3]. « Je sens, dit-il de lui-même, je sens dans les membres de mon corps une loi qui combat contre la loi de mon esprit, et qui me rend captif sous la loi du péché qui est dans les membres de mon corps. Malheureux que je suis ! qui me délivrera de ce corps de mort ? »

Lactance, dans la même pensée, affirme que l'âme appartient à Dieu, le corps au diable [4], désignant ainsi le corps comme

1. P. Janet, *Hist. des idées mor. et polit.*, t. I, p. 211-212. — 2. *De Lib. Arbitrio,* III, 49. — 3. Voyez en particulier *Rom.*, vii ; *Galat.*, v, 16-24. — 4. Lactant., *Instit. div.*, ii, 12. Utriusque (corporis et animæ) jus et officia sunt, ut

le siége et l'organe du péché. « Nul, dit-il encore, nul ne peut être exempt de faute, aussi longtemps qu'il est chargé d'une enveloppe de chair, dont l'infirmité est soumise à la triple domination du péché, par actions, par paroles, par pensées [1]. »

Bossuet, quatorze siècles plus tard, ne parlera pas autrement : « Il faut croire, dit-il, selon les principes du christianisme, que ce qui engage la chair à la nécessité d'être corrompue, c'est qu'elle est un attrait au mal, une source de mauvais désirs, enfin une chair de péché, comme parle le saint Apôtre (*Rom.*, VIII, 3). Une telle chair doit être détruite, je dis même dans les élus, parce qu'en cet état de chair de péché elle ne mérite pas d'être réunie à une âme bienheureuse, ni d'entrer dans le royaume de Dieu : « La chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu, *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt.* » Il faut donc qu'elle change sa première forme afin d'être renouvelée, et qu'elle perde tout son premier être, pour en recevoir un second de la main de Dieu... Cette chair, toute déréglée par le péché et la convoitise, Dieu la laisse tomber en ruine, afin de la refaire à sa mode et selon le premier plan de sa création : elle doit être réduite en poudre, parce qu'elle a servi au péché [2]. »

Ces théories, ces enseignements sont restés les enseignements, les théories de l'Église chrétienne. Écoutez un de ses modernes apologistes : « Nous sommes tous les enfants d'Adam, dit M. Nicolas, et ce n'est qu'à ce titre que nous nous ressentons de la faute originelle. Mais nous ne sommes pas enfants d'Adam selon l'esprit, nous ne le sommes que selon la chair. Nos âmes viennent immédiatement de Dieu, tandis que nos corps ne sont qu'une propagation de la chair d'Adam... Cette chair nous est transmise dans l'état où elle s'est trouvée par suite du péché originel, état de révolte et de désordre qui faisait dire à David : *Ma mère m'a conçu dans le péché*. Nos âmes, en venant s'y joindre, sont dès lors entachées de la souillure originelle, et tombent dans le corps *comme dans un tombeau,* selon l'expression d'un

hoc, quod est ex cœlo et Deo, imperet, illud vero, quod ex terra est et Diabolo, serviat.

1. Lactant., *Instit. div.*, II, 12 ; VI, 13; *de Ira Dei,* 15. Nemo esse sine delicto potest, quamdiu indumento carnis oneratus est. Cujus infirmitas triplici modo subjacet dominio peccati : factis, dictis, cogitationibus. — 2. Bossuet, *Sermon sur la mort*, ad finem.

ancien... De sorte que c'est par cette chair d'Adam que se communiquent et que se contractent cet obscurcissement de notre raison, cette dépravation de notre volonté, qui nous tiennent assujettis au mal dès notre enfance, et que c'est de là que s'élèvent ces vapeurs et ces feux de la concupiscence qui nous aveuglent et nous consument. Comment cela se fait-il? Nous n'en savons rien ; c'est un mystère [1]. »

En tenant compte de ces doctrines manichéennes, qui s'agitent toujours au fond du dogme chrétien, on comprend l'aversion du croyant pour son propre corps, et la réprobation attachée par l'Église à la chair et à toutes ses œuvres ; on comprend que la morale religieuse attribue un mérite tout particulier devant Dieu aux jeûnes, aux macérations, à toutes les sortes de privations et d'abstinences; on comprend que ces actes d'ascétisme, si nombreux chez les premiers fidèles et pendant tout le cours du moyen âge, bien que la raison humaine n'y découvre guère que d'immorales extravagances, aient été et soient encore pour l'Église un texte de louanges, un objet d'admiration ; on comprend que parmi ses saints elle en honore plusieurs qui, par des tortures volontaires, ont eux-mêmes hâté leur mort.

Le vrai croyant ne dira donc pas avec Juvénal :

Orandum est ut sit mens sana in corpore sano.

Il dira avec Pascal malade et appréhendant de guérir : « La maladie est l'état naturel des chrétiens, parce qu'on est par là comme on devrait toujours être, dans la souffrance des maux, dans la privation de tous les biens et de tous les plaisirs des sens, exempt de toutes les passions qui travaillent pendant tout le cours de la vie, sans ambition, sans avarice, dans l'attente continuelle de la mort. N'est-ce pas ainsi que les chrétiens devraient passer la vie? Et n'est-ce pas un grand bonheur quand on est, par nécessité, dans l'état où l'on est obligé d'être? »

C'est pour obéir au sentiment qui fait ainsi parler Pascal, qu'une foule d'ascètes, se dérobant aux distractions et aux tentations du monde, afin de se livrer en toute liberté aux exercices et aux rigueurs de la pénitence, allèrent autrefois, sur les pas de saint Paul de Thèbes et de saint Antoine, peupler les solitudes de l'Égypte et de la Thébaïde.

1. *Études philos. sur le christian.*, livre II, ch. IV, § 2.

Un sentiment semblable, bien avant l'ère chrétienne, avait produit dans certaines contrées de l'Orient de semblables effets. On connaît les extravagances ascétiques des adorateurs de la Trimourti indienne et des sectateurs de Bouddha.

Au temps du Christ, bien qu'en général les Juifs aient toujours témoigné peu de goût pour ce genre de vie, certains éléments des religions de l'Orient ayant pénétré en Judée, l'ascétisme s'était introduit dans quelques-unes de leurs sectes. Le Christ, que plusieurs ont cru, non sans quelque raison, avoir appartenu à la secte des esséniens, était un ascète. Saint Jean-Baptiste l'était aussi. Il y a de l'ascétisme chez leurs disciples immédiats, parmi lesquels se distingue, au temps des apôtres, Jacques le Juste, l'un des frères de Jésus-Christ. Au témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme, « il était Nazaréen, c'est-à-dire consacré au Seigneur, et en cette qualité il ne but jamais de vin, ni d'aucune liqueur enivrante, et ne coupa jamais ses cheveux. Il s'interdit l'usage des bains et des parfums, et ne mangeait de rien qui eût eu vie, excepté l'agneau pascal qui était de précepte. Il ne portait point de sandales, et n'avait d'autre vêtement qu'un manteau et une tunique de lin. Il se prosternait si souvent pour prier, que ses genoux et son front étaient devenus aussi durs que la peau d'un chameau [1]. »

Bien que saint Antoine soit considéré comme le vrai fondateur de la vie monacale, on voit donc des ascètes et des ermites dès la première période de l'histoire de l'Église, ainsi que le remarque, non sans orgueil, un historien moderne du christianisme [2], qui prétend même que « le *véritable ascétisme* n'a pris naissance qu'avec et par l'Évangile [3], » mais qui est beaucoup plus dans le vrai lorsqu'il affirme que « la vie monastique n'est que l'application rigoureuse, la réalisation complète du christianisme [4]. »

Le même écrivain observe avec raison que « le genre de vie le plus singulier parmi les ascètes a été sans contredit celui des stylites. » Saint Siméon fut le premier et le plus célèbre d'entre eux. « Ayant conçu la pensée de s'éloigner de la terre et des hommes pour demeurer constamment avec Dieu, Siméon se bâtit auprès d'Antioche, en 420, une colonne haute de quarante

1. Voyez *Biographie cathol.*, t. II, p. 193. — 2. J. Alzog., *Hist. de l'Église*, 2e édit. franç., t. I, p. 499. — 3. *Ibid.*, t. I, p. 323. — 4. *Ibid.*, t. I, p. 498.

coudées, et ayant au sommet trois pieds de diamètre, sur laquelle il demeura trente et un ans, c'est-à-dire jusqu'à l'époque de sa mort. Jamais il ne s'assit. Les premières années de ce séjour étrange, il se fit attacher à un poteau pour se soutenir, mais il n'eut pas longtemps besoin de ce secours, et il en vint au point de passer plusieurs années debout sur un seul pied, l'autre étant rongé par un ulcère. Il jeûnait souvent quarante jours de suite, et dans les temps ordinaires il ne mangeait qu'une fois la semaine... Vingt-sept ans s'étaient écoulés depuis sa fuite de la maison paternelle, lorsque sa mère, qui le cherchait sans se décourager, apprit enfin le sort glorieux de son fils. Malgré son âge, n'écoutant que sa tendresse et son dévouement, elle entreprit à pied un long voyage et arriva épuisée de fatigue au lieu où se trouvait saint Siméon. Mais celui-ci, qui avait résolu de ne jamais arrêter les yeux sur une femme [1], s'était entouré d'une muraille qu'aucune femme n'était autorisée à franchir; sa mère même ne fut pas exceptée de la règle commune. En vain envoya-t-elle vers lui ses disciples, le conjurant de ne pas lui refuser la dernière joie qu'elle pût encore goûter dans cette vie; en vain se borna-t-elle à le prier de lui faire au moins entendre le son chéri et si longtemps désiré de sa voix : saint Siméon fut inflexible, et finit par lui faire dire qu'elle eût à prier Dieu et qu'ensuite il la verrait. Il la vit en effet, car la pauvre femme, s'étant mise en prière, gémit doucement et rendit l'âme à Dieu; après quoi saint Siméon permit qu'on apportât son corps au pied de sa colonne [2]. »

On ajoute que les Perses, les Mèdes, les Arabes, les Éthiopiens, les Ibériens et les Scythes, parmi lesquels des princes et des princesses, les païens eux-mêmes, avaient conçu pour ce saint homme les sentiments de la vénération la plus profonde et venaient en foule implorer sa bénédiction, en même temps que les empereurs romains sollicitaient le secours de ses prières, et le consultaient sur les affaires les plus importantes. Ce sont ses biographes qui l'affirment, tous gens d'autorité et de vertu émi-

1. Est-ce qu'une mère est une femme, au sens où l'entendait ici Siméon ? Il n'y a en vérité que les saints pour avoir, en pareil cas, de semblables scrupules ! Si jamais une pensée de cette sorte pouvait se produire dans l'âme d'un simple honnête homme, il aurait horreur de lui-même comme d'un abominable inceste. — 2. Voyez *Essais sur la formation du dogme catholique*, t. I, ch. VII, et tous les recueils des Vies des saints.

nentes, incapables, comme on sait, *de tromper ni d'être trompés.* L'historien ecclésiastique cité plus haut, rappelant ce miracle de la grâce, a bien raison, comme on voit, de comparer Siméon sur sa colonne à un médiateur entre le ciel et la terre, et peut-être plus raison encore d'ajouter : « Ses contemporains, dans leur admiration, le nommèrent l'étoile du monde, la merveille de l'univers. Témoin oculaire de ces prodiges, l'évêque Théodoret, qui les raconte (dans son *Hist. religios.,* c. XXVI), ne sait comment il pourra convaincre la postérité de la réalité d'un fait connu de son temps de la terre entière. »

O Voltaire ! où es-tu ?...

Une observation ici se présente, fournie par l'histoire elle-même, et dont la raison humaine doit tenir compte.

On ne s'écarte pas impunément des voies de la nature. La vie ascétique, chez un grand nombre de ses adeptes, se traduisit par toutes les extravagances de l'enthousiasme ou du fanatisme, et par les désordres les plus monstrueux de l'esprit et de la chair. Saint Nil, ascète lui-même, et disciple de saint Jean Chrysostome, raconte que beaucoup de moines, ne sachant comment échapper aux tentations qui les poursuivaient dans la solitude, poussés par le désespoir, se plongeaient eux-mêmes un couteau dans le cœur, ou se précipitaient du haut d'un rocher[1]. Beaucoup de ces pauvres insensés, au témoignage de saint Grégoire de Nazianze[2], croyaient ainsi mériter la palme du martyre. D'autres tombaient dans tous les égarements de la folie, ou s'abandonnaient aux excès de la plus brutale sensualité.

IV. — Le christianisme, qui inspire à tous les fidèles le même esprit de pénitence, n'exige peut-être pas que cet esprit se manifeste chez tous par des marques aussi éclatantes. Use-t-il à leur égard du même tempérament, quand il leur prescrit en particulier le mépris des richesses ?

Plusieurs parmi les anciens, ainsi que nous l'apprenons de Plutarque[3], ne considéraient pas la pauvreté comme un mal ; d'autres, en plus grand nombre, la regardaient comme un grand mal ; d'autres encore, comme le plus grand des maux.

1. Nil., *Epist.*, l. II, ep. CXL. — 2. *Carmen* XLVII, *ad Hellenium.* Cf. Neander, *Geschichte der christl. Relig. und Kirche,* t. II, p. 508-513. — 3. Plutarchi *Moral.,* « de Virtute morali », c. X, ed. Didot.

Nous l'avouerons ingénument, nous sommes sur ce point de l'avis du plus grand nombre, qui nous semble être ici celui de la raison : nous voyons, en thèse générale, un mal dans la pauvreté, un bien dans la richesse, non-seulement parce que la richesse contribue aux jouissances de notre sensibilité physique, mais aussi, mais surtout parce qu'elle peut devenir une source abondante, quoique indirecte, de jouissances intellectuelles et morales[1]. Tout dépend ici de la mesure et de l'usage. Dans ceux qui ont appris à s'en servir avec noblesse et dignité, la richesse est chose belle et bonne; elle est au contraire immorale, elle est hideuse dans tous les autres.

Une richesse excessive est toujours un mal, surtout pour celui qui la possède. C'est dans ce sentiment que Platon a dit : « Que personne n'accumule des trésors en vue de ses enfants, pour leur laisser après soi un riche héritage : ce n'est ni leur avantage, ni celui de l'État[2]. » Le savant M. Stuart Mill, dans ses *Principes d'économie politique,* a reproduit de nos jours la pensée de Platon : selon lui, laisser une grande fortune à ses enfants est plutôt un délit qu'un devoir du père de famille[3].

Sous certaines conditions, il est donc naturel à l'homme de fuir la pauvreté et de rechercher la richesse. Rien en cela que de légitime aux yeux de la raison humaine.

La raison divine en juge autrement. Toujours en haine de la chair et de tout ce qui s'y rapporte, elle préconise, elle exalte la pauvreté, et condamne absolument la richesse.

On connaît l'histoire de ce jeune Israélite dont parle l'Évangile[4]. « S'étant approché de Jésus, il lui dit : Bon maître, quel bien faut-il que je fasse pour acquérir la vie éternelle? Jésus lui répondit : Pourquoi m'appelez-vous bon? Il n'y a que Dieu seul qui soit bon. Que si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements. Quels commandements? lui dit-il. Jésus lui dit : Vous ne tuerez point. Vous ne commettrez point d'adultère. Vous ne déroberez point. Vous ne direz point de faux témoignage. Honorez votre père et votre mère, et : Aimez votre prochain comme vous-même. Ce jeune homme répondit : J'ai gardé tous

1. Fr. Bastiat, dans ses *Harmonies économiq.* (2e édit., p. 184 et suiv.), a écrit des pages fort sensées sur la *moralité de la richesse.* — 2. Plato, *de Legibus,* lib. V. — 3. Cf. Stuart Mill, *Principes d'économie politique,* trad. de l'anglais par MM. Courcelle-Seneuil et Dussard, t. I, p. 257. — 4. Matth., XIX, 16-24; Marc, X, 17; Luc, XVIII, 18.

ces commandements dès ma jeunesse; que me reste-t-il encore à faire? Jésus lui dit : Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres, et vous aurez un trésor dans le ciel; puis venez, et me suivez. Ce jeune homme, entendant ces paroles, s'en alla tout triste, parce qu'il avait de grands biens. Et Jésus dit à ses disciples : Je vous le dis en vérité, il est bien difficile qu'un riche entre dans le royaume du ciel. Je vous le dis encore une fois : il est plus aisé qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille, qu'un riche n'entre dans le royaume du ciel. »

Quelque amas de subtilités et de sophismes que l'on ait entassé depuis saint Clément d'Alexandrie [1], pour faire mentir le sens de ce récit, aucune intelligence de bonne foi ne saurait s'y méprendre. Les paroles du Christ, en affirmant comme impossible, ou peu s'en faut, le salut des riches, ont de quoi terrifier tout chrétien, à qui Dieu n'aurait pas fait le don de pauvreté. Pour ma part, je ne comprends pas qu'un croyant, après les avoir entendues, s'il a le malheur d'être riche, ne se dépouille pas aussitôt de tous ses biens, pour se vouer à une pauvreté volontaire.

Bossuet n'en jugeait pas autrement quand il a dit : « Vous, riches, vous qui vivez dans les joies du monde, si vous saviez avec quelle facilité vous vous laissez prendre aux richesses que vous croyez posséder; si vous saviez par combien d'imperceptibles liens elles s'attachent, et pour ainsi dire s'incorporent à votre cœur, et combien sont forts et pernicieux ces liens que vous ne sentez pas, vous entendriez la vérité de cette parole du Sauveur : « Malheur à vous, riches ! » (Luc, VI, 24), et vous pousseriez, comme dit saint Jacques (V, 1), des cris lamentables et des hurlements à la vue de vos misères [2]. »

Le Christ insiste en plus d'un endroit sur cette condition de salut. « Nul, dit-il, ne peut servir deux maîtres... Vous ne pouvez servir tout ensemble Dieu et l'argent [3]. » Il va sans cesse répétant, et ses paroles s'adressent à tous sans exception, *ad omnes :* « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce soi-même, qu'il porte sa croix tous les jours et qu'il me suive. Car celui qui se voudra sauver soi-même se perdra; et celui qui se perdra

1. Voyez son traité : *Quis dives salutem consequi possit ?* — 2. Bossuet, *Oraison funèbre de Michel Le Tellier.* — 3. Matth., VI, 24.

pour l'amour de moi se sauvera. Et que servirait à un homme de gagner le monde entier aux dépens de lui-même et en se perdant lui-même [1] ? »

« Un jour qu'il était suivi d'une grande troupe de peuple, il se retourna vers eux et leur dit : « Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père et sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple... Quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il possède, ne peut être mon disciple [2]. »

Un homme invité par lui à le suivre lui répondit : « Seigneur, permettez que j'aille auparavant ensevelir mon père; et Jésus lui repartit : Laissez aux morts le soin d'ensevelir leurs morts... Un autre aussi lui dit : Seigneur, je vous suivrai, mais permettez-moi de dire adieu auparavant à ceux qui sont dans ma maison. Jésus lui répondit : Quiconque ayant mis la main à la charrue regarde derrière soi, n'est pas propre au royaume de Dieu [3]. »

Lui-même, comme on sait, donnait l'exemple de cette complète abnégation. « Un jour qu'il parlait au peuple, racontent les évangélistes, sa mère et ses frères étaient au dehors, qui demandaient à lui parler. Et quelqu'un lui dit : Voilà votre mère et vos frères qui sont dehors et qui vous demandent. Mais il répondit à cette personne : Qui est ma mère ? Et qui sont mes frères ? Et étendant sa main sur ses disciples : Voici ma mère, dit-il, et voici mes frères. Car quiconque fait la volonté de mon père qui est dans le ciel, celui-là est mon frère, ma sœur et ma mère [4]. »

« Un autre jour qu'il cheminait avec ses disciples, un homme lui dit : Je vous suivrai partout où vous irez. Jésus lui répondit : Les renards ont leurs tanières, et les oiseaux du ciel leurs nids et leurs retraites; mais le fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête [5]. »

Et maintes fois il avertit que « le disciple n'est pas plus que le maître [6]. »

Ces préceptes de pauvreté, de renoncement absolu à toutes les choses, à toutes les affections de ce monde, préceptes inspirés

1. Luc, IX, 23; XIV, 27; XVII, 33; Matth., X, 38; XVI, 24; Marc, VIII, 34. — 2. Luc, XIV, 25 et suiv.; Matth., X, 37, 38; XVI, 24; Marc, VIII, 34. — 3. Luc, IX, 59 et suiv. — 4. Matth., XII, 46 et suiv.; Marc, III, 31; Luc, VIII, 19. — 5. Luc, IX, 57 et suiv.; Matth., VIII, 20. — 6. Matth., X, 24; Luc, VI, 40; Joann., XIII, 16; XV, 20.

par certaines idées religieuses de l'Orient, modifiées dans la pensée du Christ par la direction de ses idées propres, devaient être en général considérés par les Juifs, toujours et partout adorateurs du veau d'or, comme une étrange nouveauté; mais ils s'adressent, je le répète, à tous les chrétiens. Ce qu'on nomme dans l'Évangile la parabole du *mauvais riche* est purement et simplement, comme l'a remarqué M. E. Renan[1], la parabole du *riche*. Il est exclu du sein d'Abraham, « il est en enfer, parce qu'il est riche, parce qu'il ne donne pas son bien aux pauvres, parce qu'il dîne bien, tandis que d'autres à sa porte dînent mal. » En vain il implore Abraham : « Père Abraham, aie pitié de moi, et envoie Lazare afin qu'il trempe dans l'eau le bout de son doigt et qu'il me rafraîchisse la langue, car je souffre cruellement en cette flamme. » Abraham lui répond : « Mon fils, songe que tu as eu ta part de bien pendant la vie, et Lazare sa part de mal. Maintenant il est consolé et tu es dans les tourments. »

Le christianisme a fait plus encore que de prescrire et d'honorer la pauvreté, il l'a en quelque sorte divinisée : selon l'idée chrétienne en effet, c'est Jésus-Christ, comme s'exprime Salvien, qui « souffre et mendie dans tous les pauvres[2]. »

Les riches, en réalité, n'appartiennent pas à l'Église. « Jésus-Christ, le plus pauvre de tous les pauvres, dit Bossuet, ne veut que des pauvres en sa compagnie[3]. » — « Comme Jésus-Christ, dit-il encore ailleurs, est venu au monde pour renverser l'ordre que l'orgueil y a établi, de là vient que sa politique est directement opposée à celle de ce siècle, et je remarque cette opposition principalement en trois choses. Premièrement, dans le monde, les riches ont tout l'avantage et tiennent les premiers rangs : dans le royame de Jésus-Christ, la prééminence appartient aux pauvres, qui sont les premiers-nés de l'Église et ses véritables enfants. Secondement, dans le monde, les pauvres sont soumis aux riches, et ne semblent nés que pour les servir : au contraire, dans la sainte Église, les riches n'y sont admis qu'à condition de servir les pauvres. Troisièmement, dans le monde, les grâces

1. *Vie de Jésus*, p. 175. — 2. Salvian., *adversus Avaritiam*, lib. VI, p. 303, 304. Salvien né, vers 390 à Cologne ou à Trèves, était marié et avait même un enfant,lorsque, de concert avec sa femme, il se décida à renoncer au monde : il distribua ses biens aux pauvres, embrassa la vie religieuse, se retira à l'abbaye de Lérins (420), puis à Marseille, où il fut ordonné prêtre, et mourut en 484. — 3. Bossuet, *Sermons*, OEuvres, t. XVII, p. 162, éd. de Versailles.

et les priviléges sont pour les puissants et les riches; les pauvres n'y ont de part que par leur appui : au lieu que dans l'Église de Jésus-Christ les grâces et les bénédictions sont pour les pauvres, et les riches n'ont de priviléges que par leur moyen. Ainsi cette parole de l'Évangile s'accomplit déjà dès la vie présente : « Les « derniers sont les premiers, et les premiers sont les derniers » (Matth. xx, 16), puisque les pauvres, qui sont les derniers dans le monde, sont les premiers dans l'Église; puisque les riches, qui s'imaginent que tout leur est dû, et qui foulent aux pieds les pauvres, ne sont dans l'Église que pour les servir; puisque les grâces du Nouveau Testament appartiennent de droit aux pauvres, et que les riches ne les reçoivent que par leurs mains. Vérités certainement importantes, et qui vous doivent apprendre, ô riches du siècle! ce que vous devez faire à l'égard des pauvres, c'est-à-dire honorer leur condition, soulager leurs nécessités, prendre part à leurs priviléges... L'Église, dans son premier plan, n'a été bâtie que pour les pauvres, et ils sont les véritables citoyens de cette bienheureuse cité, que l'Écriture a nommée la cité de Dieu... Les derniers sont devenus les premiers, et les premiers sont devenus les derniers; parce que les riches, qui étaient les premiers dans la synagogue, n'ont plus aucun rang dans l'Église, et que les pauvres et les indigents sont ses véritables citoyens... L'Église de Jésus-Christ est véritablement la ville des pauvres. Les riches, je ne crains pas de le dire, en cette qualité de riches, n'y sont soufferts que par tolérance; et c'est aux pauvres et aux indigents, qui portent la marque du Fils de Dieu, qu'il appartient proprement d'y être reçus... C'est à eux qu'appartient le ciel, qui est le royaume de Dieu dans l'éternité; c'est à eux aussi qu'appartient l'Église, qui est le royaume de Dieu dans le temps... L'Église de Jésus-Christ étoit une assemblée de pauvres. Et, dans sa première fondation, si les riches y étoient reçus, dès l'entrée ils se dépouilloient de leurs biens et les jetoient aux pieds des apôtres, afin de venir à l'Église, qui étoit la ville des pauvres, avec le caractère de la pauvreté : tant le Saint-Esprit avoit résolu d'établir, dans l'origine du christianisme, la prérogative éminente des pauvres membres de Jésus-Christ[1] ! »

1. Bossuet, *Sermon pour le dimanche de la Septuagésime*. Œuvres, t. XII, p. 2 et suiv.

Nous savons en effet que les vrais chrétiens, les chrétiens de la primitive Église, n'y étaient admis qu'après avoir renoncé à leurs richesses; nous savons que, tout pénétrés des préceptes et de l'exemple du divin maître, et s'appliquant à y conformer leur conduite, ils allaient « demi-nus, méprisant les honneurs et la pourpre[1]. » Avec saint Jérôme, ils regardaient comme impossible qu'on pût jouir tour à tour des biens présents et des biens futurs[2], et ils eussent trouvé fort étrange qu'on prétendît « se réjouir d'abord avec le siècle, et régner ensuite avec le Christ[3]. » Ils étaient persuadés que, pour obtenir les grandes récompenses de la vie future, il fallait, « nu, suivre le Christ nu[4]; » que « vouloir être riche, lorsque le Christ a voulu vivre dans la pauvreté, ambitionner le pouvoir et la domination, alors que le Christ ne s'est pas élevé au-dessus de la condition des esclaves, c'est, comme le dit le pape saint Sixte III dans quelqu'une de ses épîtres, le comble de l'arrogance et de l'orgueil. »

Ces chrétiens-là n'entendaient rien encore aux distinctions subtiles et pharisaïques, inventées depuis lors, entre ce qui est de *précepte* et ce qui est de *conseil*, comme on dit aujourd'hui, entre la pauvreté *intérieure* par exemple, et la pauvreté *réelle*, entre le fait et l'intention.

Cet art des distinctions, ou, pour dire le mot, cette hypocrisie ne tarda pas à infecter l'Église. C'est contre elle que s'élève en particulier au ve siècle le saint prêtre de Marseille que nous avons cité plus haut : « Que personne ne s'imagine, dit Salvien, pouvoir s'autoriser de l'exemple des anciens, sous prétexte que certains riches, vivant sous la loi de Moïse ou avant cette loi, n'en ont pas moins été reconnus pour saints. Car ce temps est passé, et la règle de conduite a été changée. Avant la loi, il était permis de posséder des richesses et de travailler à en acquérir; Dieu n'avait pas encore attaché de peine à cette action... Il en était à peu près de même sous la Loi... Mais c'est en vain qu'on prétendrait aujourd'hui s'autoriser de la loi de Moïse. Les anciennes règles ont eu leur temps, comme dit l'Apôtre, et elles ont été

1. Minucius Felix, *Octavius*, c. VIII. Honores et purpuras despiciunt, ipsi seminudi. — 2. Hieron., *Epist. ad Julian.* Difficile, imo impossibile est, ut et præsentibus quis et futuris fruatur bonis. — 3. Hieron., *Epist. ad Heliod* Delicatus es, frater, si et hic vis gaudere cum sæculo, et postea regnare cum Christo. — 4. Hieron., *Epist.* XV, alias IV, *ad Rusticum*, in fine. Nudum Christum nudus sequere : durum grande, difficile, sed magna sunt præmia.

renouvelées... L'Apôtre ajoute : « Que ceux qui achètent soient « comme ne possédant point, et que ceux qui usent de ce monde « soient comme n'en usant point. » Remarquez comme ce docteur envoyé de Dieu a restreint toutes choses en deux mots, réduisant à rien la passion de posséder et l'envie d'acquérir... Combien ils sont éloignés de l'observation du précepte ceux qui, loin de renoncer à leurs biens pendant leur vie, tiennent encore à les posséder après leur mort dans la personne de leurs parents! Combien ils sont éloignés de cette charité qui ordonne de se déshériter soi-même pour l'amour de Dieu, ceux qui ne veulent pas même déshériter des étrangers dans l'intérêt de leur propre salut!... Mais si la conservation des richesses est déjà un grand mal, que devrait-on dire du soin de les augmenter? Cependant est-il bien des riches qui aient assez de modération pour se contenter de veiller à la conservation de leur fortune, sans chercher à l'accroître encore? O misère des temps! O faiblesse du clergé! L'Écriture nous fait un crime de conserver nos richesses, et nous considérons comme une vertu de ne pas les augmenter!... Si vous ne disposez pas de vos biens en faveur des pauvres, c'est que vous ne croyez point! Non, vous ne croyez point!... Vous avez beau soutenir le contraire, vos actions démentent vos paroles[1]! »

V. — Il est une autre sorte d'abstinence que l'Église, par la voix de ses saints, de ses Pères, de ses docteurs, de ses maîtres dans la vie morale, s'est plu de tout temps à exalter comme une vertu, dont le propre, suivant l'expression de saint Athanase, est de « rendre l'homme semblable aux anges : » c'est la chasteté absolue, la virginité, dans laquelle Athanase voit aussi la preuve la plus grande de la certitude et de la vérité du christianisme : *Hoc enim maximum est argumentum, certam ac veram apud nos esse religionem*[2].

Certes la chasteté est une aimable et précieuse vertu. Elle se recommande, à des degrés divers, aux deux sexes et à tous les âges, et, dans sa perfection, elle embellit en particulier de leurs plus doux attraits le jeune homme et la jeune fille. La raison humaine, qui reconnaît en elle la sauvegarde la plus certaine de la santé et de la beauté, en découvre d'ailleurs le principe dans

1. Salvian., *adv. Avarit.* — 2. Athan., *ad Imp. Const. Apol.*, n. 33.

l'égale dignité de l'homme et de la femme, et aussi dans le sentiment réciproque, mélange de respect et d'amour, que par suite chacun des deux sexes éprouve naturellement pour l'autre. Ainsi de tout temps en ont jugé les peuples dont l'âme était ouverte à la science des idées morales. Nous aurons occasion d'en produire d'irrécusables témoignages.

La raison divine motive autrement cette vertu. La chasteté, ainsi qu'elle la prêche et la conçoit, procède avant tout du mépris de la chair et de l'horreur que par elle-même, comme objet et instrument des plaisirs de la chair, la femme doit inspirer.

La raison divine abomine, comme telle, et exècre la femme. L'histoire biblique de la femme, interprétée par le dogme chrétien, en explique suffisamment les motifs.

La femme, dès son entrée sur la scène du monde, y est placée tout d'abord dans des conditions d'infériorité. Elle n'est créée qu'après l'homme et pour lui : c'est parce que l'homme n'a trouvé parmi les autres espèces animées aucune aide qui lui soit semblable, que la femme est appelée à la vie. Elle ne procède pas, comme l'homme, directement de Dieu et sans intermédiaire, et Dieu n'a pas inspiré sur sa face, comme sur celle de l'homme, le souffle divin ; elle est tirée, façonnée de la substance, de la chair même de l'homme : ce qui fournira plus tard à Bossuet l'occasion de cette remarque : « Les femmes n'ont qu'à se souvenir de leur origine, et, sans trop vanter leur délicatesse, songer après tout qu'elles viennent d'un os surnuméraire, où il n'y avait de beauté que celle que Dieu y voulut mettre [1]. » La femme n'est pas faite, comme l'homme, à l'image de Dieu. Le récit de la Bible le fait assez entendre, et saint Paul l'affirme explicitement, comme après lui l'ont affirmé plusieurs Pères de l'École d'Antioche, entre autres l'évêque Théodoret [2]. L'Apôtre, insistant sur le précepte qu'il impose aux femmes de se voiler la tête : « L'homme, dit-il, est le chef de la femme, *mulieris caput vir,* et il ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu, au lieu que la femme est la gloire de l'homme ; car l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme de l'homme, et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. C'est pourquoi la femme doit porter sur

1. *Élévations sur les mystères.* — 2. In I *Cor.*, cap. XI, § 7.

sa tête, à cause des anges, la marque de la puissance que l'homme a sur elle [1]. »

Ce n'est pas tout. Bientôt après sa naissance, la femme, dupe à la fois et complice du démon, dont elle semble depuis lors partager la malice, pervertit la volonté de l'homme, introduit le mal dans le monde et devient la cause première de la perdition du genre humain [2].

Saint Paul, au souvenir de la chute primitive, et dans le sentiment de l'infériorité originelle de la femme : « Que la femme, dit-il, s'instruise en silence et en toute soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre autorité sur l'homme ; mais je lui ordonne de demeurer dans le silence. Car Adam a été formé le premier, et Ève ensuite. Et Adam n'a pas été séduit, mais la femme ayant été séduite est tombée dans la prévarication. Et néanmoins elle sera sauvée, grâce aux fils qu'elle met au monde, si elle demeure dans la foi, dans la charité, dans la sainteté et dans une vie bien réglée [3]. »

Est-ce sous la même inspiration que Jésus, aux noces de Cana, dit à sa mère : « Qu'y a-t-il de commun entre moi et toi, femme [4] ? »

L'histoire ecclésiastique fourmille de traits où perce le sentiment de mépris et d'horreur voué à la femme, comme être impur, par le christianisme.

Plusieurs célèbres théologiens, dont l'opinion se fonde sur le chapitre XVII de la *Genèse*, et à leur tête saint Grégoire le Grand, saint Prosper, saint Fulgence, Bède le Vénérable et saint Bernard, ont enseigné, après saint Augustin, que la circoncision judaïque effaçait le péché originel « dans les mâles de la postérité d'Abraham. » Dieu n'avait point tenu compte de l'autre sexe. D'autres ont prétendu que les femmes ne ressusciteront pas dans leur sexe, mais dans celui de l'homme [5].

Durant les premiers siècles de l'Église, tandis que les hommes, quand ils recevaient l'Eucharistie, se contentaient, pour la prendre, de se laver les mains, il était défendu aux femmes, comme s'exprime le concile d'Auxerre de 578, *nuda manu Eu-*

1. I *Cor.*, XI. — 2. Cf. *Gen.*, II et III ; *Ecclesiastic.*, XXV. A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur. — 3. I. *Tim.*, II, 11-15. D'autres traduisent d'après le grec « pourvu qu'ils (les fils) demeurent dans la foi, » etc. — 4. Joann., II, 4. — 5. August., *de Civit. Dei*, l. XXII, c. XVII.

charistiam accipere : elles devaient recevoir l'hostie sur un linge blanc préparé à cet effet [1].

En 585, au deuxième concile de Mâcon, un évêque souleva sérieusement la question de savoir si la femme appartient réellement à l'humanité, et il se prononça pour la négative, *mulierem hominem non posse vocitari.* Le concile décida le contraire, mais seulement parce que le Christ, né de la femme, est appelé néanmoins *Fils de l'homme* [2].

Au temps où les maîtres de la philosophie scolastique agitaient une foule de questions plus ou moins *drolatiques,* celle de savoir si Dieu, en s'incarnant, aurait pu revêtir le sexe féminin, était particulièrement et sérieusement discutée dans les écoles de Pierre Lombard et de son disciple Pierre de Poitiers. Gautier de Saint-Victor disait à ce propos : « Il faudrait broyer à ces gens-là de mille marteaux la bouche infecte dont ils blasphèment Dieu, en faisant de lui essentiellement une femme, et son Fils, en supposant qu'il pût naître du sexe féminin, s'il n'y avait trop de honte même à les entendre [3]. » Ceci rappelle le mot d'un des premiers Pères de l'Église. Critiquant le mythe ancien, qui fait sortir Minerve, personnification de la sagesse, du cerveau de Jupiter : « N'est-ce pas, dit-il, le comble du ridicule d'avoir été prendre, pour en faire l'emblème de l'intelligence, la figure d'une femme [4] ? »

Nous avons du reste sous les yeux un témoignage qui, à lui seul, nous dispenserait d'en invoquer aucun autre : c'est le célibat ecclésiastique. Le contact de la femme souillerait dans le prêtre la dignité sacerdotale.

Certains hérétiques du IVe siècle, connus sous les noms de *Paterniens* et de *Vénustiens,* enseignaient que « l'homme, depuis les pieds jusqu'aux reins, est l'ouvrage du diable, » et ils racontaient que « Dieu et le diable ont fait ensemble un pacte en vertu duquel tout ce qui naîtrait appartiendrait au diable, et tout

1. Cf. Cabassut, *Notitia concilior.,* etc. 3e édit. in-fo, p. 271 ; Ducange, *Glossar.,* au mot DOMINICALIS. — 2. Cf. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.,* l. VIII, c. XX. — 3. Voyez son traité *Contra quatuor Franciæ labyrinthos,* l. III, c. II, III. Talibus mille malleis merito conteri posset os putidum, quo Deus mulier essentialiter et Filius effeminari potuisse blasphematur, nisi nimium puderet vel audire. Unde merito Alexander Papa censuit damnari hujusmodi sententias, quibus tam nefanda de incarnatione latrantibus quasi pro magno proponuntur, quæ procul dubio melius tacerentur, imo prorsus justo judicio ab omni christiano comburerentur. — 4. Justin. M., I *Apolog.*

ce qui serait baptisé appartiendrait à Dieu, à la charge que Dieu rendrait féconde l'union des deux sexes que le diable a inventée. » Ces affirmations s'éloignaient-elles beaucoup de l'idée chrétienne? « Il est un endroit, ô Seigneur (c'est Bossuet qui parle), il est un endroit où le diable se vante d'être invincible ; il dit qu'on ne l'en peut chasser : c'est le moment de la conception, dans lequel il brave votre pouvoir [1]. »

La raison humaine considère sous de tout autres aspects la mystérieuse union de l'homme et de la femme dans l'acte de la génération, et par suite elle n'admet pas seulement, elle impose des bornes à la chasteté :

Imponit finem sapiens et rebus honestis.

Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, elle approuve le précepte si profondément sensé des anciens, *Ne quid nimis,* et le dicton moderne qui n'en est que la paraphrase :

Faut d'la vertu, pas trop n'en faut;
L'excès en tout est un défaut.

C'est elle qui s'exprime par la bouche de l'auteur, quel qu'il soit, de l'*Ecclésiaste,* quand il dit : « Ne soyez pas plus sage qu'il n'est nécessaire, de peur que vous n'en deveniez stupide [2]. » Elle fait dire à Horace, dans le même sens :

Insani sapiens nomen ferat, æquus iniqui,
Ultra quam satis est virtutem si petat ipsam.

Tout en faisant une loi de la chasteté, elle n'entend pas en exagérer le mérite, ni dépouiller de toute vertu, de toute qualité estimable ou attachante, celui ou celle qui, sous l'empire d'une loi supérieure, même en dehors des garanties sociales, cède aux attraits du plaisir amoureux. Elle proclame, il est vrai, que le mariage, quand il n'est pas une prostitution légale, constitue pour l'homme et la femme le mode d'union le plus saint et le plus respectable ; mais elle comprend aussi que, par suite de circonstances et de situations plus ou moins exceptionnelles, qui tiennent souvent aux personnes, plus souvent peut-être aux difficultés et aux contradictions de notre état social, ce mode d'union n'est pas permis à tous ; que tous n'y sont pas propres ;

1. *Sermon sur la fête de la Conception de la sainte Vierge.* — 2. *Eccles.,* VII, 17.

qu'une femme par exemple, quoique de complexion amoureuse, et douée de vertus et de qualités aussi aimables que distinguées, peut manquer de celles qu'il faut avoir pour être une digne matrone et remplir comme il convient les devoirs et les obligations d'épouse et de mère. Elle avoue ainsi qu'en dehors et au-dessous du mariage peuvent subsister entre les deux sexes des unions encore respectables, légitimées par la nature, sinon par la loi sociale. Sans rien diminuer de son horreur pour la débauche, elle reconnaît que l'union charnelle, qui dans l'amour parfait n'est guère autre chose que l'expression sensible, le symbole de l'union des âmes, n'a pas seulement pour but la procréation des enfants, mais que la nature s'y propose aussi, et peut-être avant tout, la félicité des êtres; elle proteste en conséquence, au nom des droits de l'amour, même de l'amour purement physique, car il a aussi les siens, contre le préjugé chrétien qui persuade à la femme galante, à la courtisane, qu'elle n'a plus de titre à aucune vertu, à aucune estime, et la condamne trop souvent par là même à dépouiller tous les dons d'esprit et de cœur qu'elle tenait de la nature; à descendre, sous le poids du mépris public et du sien propre, dans la fange du vice et à devenir en effet l'être le plus abject de la création.

A toutes les objections que sur ce point il est aisé de prévoir, je ne veux ici répondre qu'un mot : ce n'est pas à la nature de se plier aux règles souvent arbitraires ou erronées de la société civile, mais c'est à la société civile de se conformer aux lois de la nature.

Il ne faut pas attendre de la raison divine qu'elle admette jamais, sur cette question, du moins en théorie, les tempéraments de l'humaine sagesse. Jamais elle ne dira avec Épictète : « Abstiens-toi autant que possible des plaisirs de l'amour avant le mariage; si tu les goûtes, n'en prends que ce qui est permis, mais ne juge pas avec sévérité ceux qui ont sur ce point des principes moins austères; ne les reprends point avec aigreur, et ne vante point à tout moment ta continence [1]. » La raison divine est absolue par essence. Elle ne peut se prêter, elle ne se prête à aucune transaction. Elle ne tient compte ni des réclamations ni des avertissements de la pauvre raison humaine qui ne lui inspire, à elle, comme on sait, que dédain et aversion.

1. Epictet., *Manuale*, XXXIII, 8.

Elle se réclame elle-même de plus hautes autorités.

Le Christ, par son exemple non moins que par ses discours, a sanctifié le célibat. Il a voulu, comme Fils de Dieu, naître d'une vierge, et il a passé sa vie mortelle dans l'état de virginité. L'esprit chrétien répugne avec horreur à se représenter le Christ marié et accomplissant le devoir conjugal, bien que d'ailleurs, comme vrai homme, participant en conséquence à nos faiblesses et à nos misères, il fût nécessairement soumis à d'autres besoins qui, transportés dans un Dieu et l'offrant à notre imagination sous un aspect fort peu divin assurément, ne doivent pas moins offenser chez les fidèles le sens d'une esthétique divine.

Les enseignements du Christ sont d'accord avec sa conduite.

Dans le Sermon sur la montagne, après avoir proclamé que « quiconque regarde une femme avec un œil de convoitise a déjà commis le crime dans son cœur, » il ajoute immédiatement : « Si donc votre œil droit vous scandalise, arrachez-le et le jetez loin de vous; car il vaut mieux pour vous qu'une partie de votre corps périsse, que si tout votre corps était jeté en enfer. Et si votre main droite vous scandalise, coupez-la et la jetez loin de vous; car il vaut mieux pour vous qu'une partie de votre corps périsse, que si tout votre corps était jeté en enfer [1]. » Ailleurs il dit encore : « Il y en a qui sont eunuques dès le ventre de leur mère, et qui sont nés tels; il y en a que les hommes ont faits eunuques; et il y en a qui se sont rendus eunuques eux-mêmes pour gagner le royaume du ciel [2]. » On sait avec quelle rigueur Origène se fit l'application de ces paroles. Beaucoup alors ne les interprétaient guère autrement que lui.

Le Christ exclut positivement le mariage de son royaume [3]. Or tout ce qu'une religion exclut de son ciel, elle le proscrit en réalité sur la terre. De là vient que tout d'abord dans l'Église chrétienne on considéra le célibat, la chasteté absolue, comme une condition essentielle à la perfection de la vie chrétienne. Les prescriptions du Christ à cet égard constituaient, aux yeux d'un grand nombre, la différence caractéristique entre le point de vue moral de l'Ancien Testament et celui de l'Évangile. Un chrétien du IVe siècle, Hiéracas, disait encore : « Qu'a apporté de nouveau la doctrine du Fils unique? Quel nouveau bien

1. Matth., v, 28, 29, 30. — 2. *Id.*, xix, 12. — 3. *Id.*, xxii, 30.

a-t-il institué dans l'humanité ? Tout a été dit dans l'Ancien Testament sur la crainte de Dieu, l'envie, la cupidité, etc. Que restait-il donc a introduire de nouveau, sinon la vie célibataire[1]? » Et ce n'est pas seulement chez les écrivains ecclésiastiques plus ou moins entachés de montanisme qu'on rencontre ces tendances de doctrine, mais chez d'autres encore, surtout parmi les Alexandrins. Plusieurs, en même temps qu'ils recommandaient de s'abstenir de la chair et du vin, enseignaient qu'on ne doit pas se marier; car se marier, disaient-ils, procréer des enfants et faire usage de viandes, sont choses exécrables.

Il n'était pas possible de se maintenir à ce degré de l'absolu et de l'absurde. Il y fallut, au moins dans la pratique, quelque adoucissement. On eut recours, sur ce point aussi, à la distinction pharisaïque du *conseil* et du *précepte*. Mais si la raison divine s'abstint d'imposer au croyant la virginité absolue, elle n'en continua pas moins d'en faire la reine et le parangon de toutes les vertus, elle lui accorda toujours une haute prééminence, et le mariage ne fut en réalité qu'une concession faite, bien à regret, à la faiblesse, à la grossièreté de notre nature.

Saint Paul avait dit : « Il est bon à l'homme de ne toucher aucune femme. Néanmoins, pour éviter la fornication, que chaque homme vive avec sa femme, et chaque femme avec son mari... Ce que je vous dis comme une chose qu'on vous pardonne, et non pas qu'on vous commande. Car je voudrais que tous les hommes fussent en l'état où je suis moi-même[2]. » Encore faut-il remarquer que l'Apôtre ne s'adresse ici qu'à ceux qui sont déjà dans les liens du mariage : « Quant à ceux qui ne sont point mariés et aux veuves, ajoutait-il, je leur déclare qu'il leur est bon de demeurer en cet état, comme je fais moi-même. Que s'ils ne se contiennent pas, qu'ils se marient; car il vaut encore mieux se marier que brûler. » Le disciple bien-aimé, saint Jean, qui vécut, dit-on, et mourut vierge, ce qui, suivant une ancienne tradition ecclésiastique, lui mérita la prédilection du Christ, saint Jean, dans son *Apocalypse*, en parlant de certains bienheureux plus élevés en gloire que les autres, et qu'il nous montre occupant les premières places devant le

1. Cf. A. Neander, *Gesch. der christl. Relig. und Kirche,* t. I, p. 1219-1221. — 2. I *Cor.*, VII.

trône de Dieu : « Ce sont, dit-il, ceux qui ne se sont pas souillés avec les femmes, car ils sont vierges. Ils suivent l'agneau partout où il va [1]. »

Saint Cyprien, en s'adressant aux jeunes filles, a donc raison de leur dire à son tour : « Le Seigneur n'exige pas que vous renonciez au mariage, mais il vous y exhorte; il ne vous impose pas un joug de nécessité, mais il le propose à votre choix. Toutefois, puisque le Christ a dit qu'il y a plusieurs demeures dans la maison de son père, efforcez-vous d'obtenir les meilleures [2]. »

Saint Jérôme, avec sa fougue accoutumée : « Nous acceptons le mariage, s'écrie-t-il, mais seulement pour lui préférer la virginité, qui naît du mariage... C'est faire injure à la virginité que de la comparer au mariage... La virginité diffère autant du mariage que bien faire de ne pas pécher, ou, si l'on veut, autant que le mieux diffère du bien... Le mariage emplit la terre, la virginité emplit le paradis [3]. »

Saint Augustin applique à cette question sa logique habituelle : « Il est bien, dit-il, de se marier, parce qu'il est bien de mettre au monde des fils, d'être mère de famille; mais il est mieux de ne se marier pas, parce qu'il est mieux, pour la société humaine elle-même, de n'avoir pas besoin de cette œuvre... J'en sais qui là-dessus murmurent : Eh! quoi, disent-ils, si tous les hommes consentaient à garder une continence absolue, que deviendrait le genre humain? — Plût au ciel que tous y consentissent, pourvu que ce fût dans la charité, d'un cœur pur et d'une bonne conscience et d'une foi sincère : nous en verrions bien plus tôt l'achèvement de la cité de Dieu et la fin du monde. Et n'est-ce pas là ce que conseille l'Apôtre, quand, à ce propos, il dit : *Je voudrais que vous fussiez tous comme moi* [4] ? »

Aussi à cette époque, et déjà du temps de Théodose, le célibat, imposé aux prêtres par plusieurs conciles, avait fait d'étonnantes conquêtes, et les orateurs ecclésiastiques vantaient avec complaisance la société chrétienne de compter plus de vierges que d'épouses.

Faut-il, après cela, s'étonner beaucoup que la société païenne ait imputé aux chrétiens, selon l'expression de Tacite, la haine du genre humain, *odium humani generis?*

1. *Apocal.*, XIV. — 2. Cyprian., *de Habitu virginum,* ad finem. — 3. Hieron., *contra Jovinianum,* lib. I. — 4. August., *de Bono conjug.*, cap. IX, n. 9; cap. X, n. 10.

VI. — L'homme n'est pas doué seulement de sensibilité physique, tous ses besoins, toutes ses jouissances ne se concentrent pas dans son corps. Il est aussi, comme être pensant, destiné aux nobles besoins et aux splendides voluptés de l'intelligence, c'est-à-dire à la possession du vrai et du beau, dans le domaine de la science et de l'art.

De ce droit si précieux à la dignité de notre être naît pour l'homme le devoir de cultiver son intelligence. La raison humaine, qui le proclame, reconnaît aussi que dans la recherche et la poursuite du vrai dans les sciences, et du beau, autre aspect du vrai, dans les arts, notre âme ne relève que d'elle-même, n'admet d'autre autorité que la sienne.

La raison divine, à son tour, se montrera-t-elle plus clémente pour les œuvres de l'intelligence que pour celles qui sont de la chair?

Nous l'avons dit, et il importe de ne pas l'oublier : conformément à la doctrine de l'Église, tout acte volontaire, qu'il procède des sens, de la pensée, du sentiment, ou même de la conscience morale, par cela seul qu'il est purement humain, c'est-à-dire qu'il n'a pas Dieu pour principe et pour but, est éminemment condamnable au tribunal de la raison divine : *Omne quod non est ex fide, peccatum est.*

Anathème donc, de par la raison divine, anathème en particulier, à l'intelligence humaine, toutes les fois qu'elle prétend marcher dans sa force et suivre sa voie propre.

Cet arrêt de proscription date de l'origine même de notre espèce. Selon la tradition fondamentale de l'Église chrétienne, c'est en effet par le désir de connaître que l'homme s'est perdu tout d'abord ; c'est pour s'être obstiné, malgré la défense divine, à goûter de l'arbre de la science. Cette défense subsiste toujours, elle n'a pas été abrogée. Montaigne, à ce propos, adoptant le point de vue de l'Église, dit très-bien : « La peste de l'homme c'est l'opinion (le désir) de sçavoir. Voylà pourquoy l'ignorance nous est tant recommandée par nostre religion, comme piece propre à la creance et à l'obeissance [1] . » Quand il affirme que « l'homme qui pense est un animal dépravé [2], » J.-J. Rousseau obéit, lui aussi, à une inspiration toute chrétienne.

Le Christ, en plus d'un endroit, a témoigné de son dédain

1. *Essais*, l. II, c. XII. — 2. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 1re partie.

pour la science humaine et pour les sages de ce monde; de ses préférences en faveur de l'ignorance et des simples d'esprit. Comparez sa méthode d'enseignement à celle de Socrate : quelle différence! Le Christ ne philosophe ni ne raisonne; il commande, il impose, et, si parfois il invoque quelque autorité extérieure en apparence, c'est celle des livres saints ou des miracles. Ce n'est pas parmi les savants et les gens éclairés qu'il choisit ses disciples, ses apôtres : loin de là, comme on sait; et, quand il leur dit : « Allez, enseignez les nations, » il ne l'entend certes pas de sciences qu'ils ignorent, de sciences profanes, mais de la seule science que lui-même reconnaisse et qu'il estime, la science du salut : la seule, dit-il, qui soit nécessaire : *Porro unum est necessarium* [1].

Ses apôtres et leurs successeurs légitimes, dans la suite des âges, ne prescriront ni ne suivront eux-mêmes une autre méthode que celle du maître.

Le philosophe Celse se moquait, à cette occasion, de la conduite des chrétiens : « Ils ne veulent, disait-il, ni écouter vos raisons ni vous en donner de ce qu'ils croient, ils se contentent de vous dire : *N'examinez point, croyez seulement,* ou bien : *Votre foi vous sauvera,* et ils tiennent pour maxime que la sagesse du monde est un mal [2]. »

Un mot de saint Paul, si Celse l'avait connu et bien compris, aurait fait cesser son étonnement et tomber sa critique. « Nous cheminons par foi et non par vue, » dit l'Apôtre [3]. « Ce mot, ainsi que Bayle l'a remarqué, suffirait seul à nous montrer combien diffèrent la foi du chrétien et la science du philosophe : cette foi produit une certitude achevée, mais son objet demeure toujours inévident; la science au contraire produit tout ensemble l'évidence de l'objet et la pleine certitude de la persuasion [4]. »

Ainsi s'explique l'antagonisme inévitable qui a constamment subsisté entre la science et la religion, entre la raison et la foi. Elles s'excluent mutuellement.

Qu'est-ce que la foi? Selon la définition d'Hildebert de Lavardin, « la foi est une *certitude volontaire* des choses absentes, placée au-dessus de l'opinion, au-dessous de la

1. Luc, x, 42. — 2. Voyez Origen., *contra Celsum*, l. I, c. II. — 3. II *Cor.*, v, 7. — 4. IIe *Éclaircissement*, à la fin du *Dictionn. hist. et crit.*, p. 621 du tome IV de la 4e édition.

science[1]. » Définition remarquable, dont ne s'écarte pas d'ailleurs celle que donnent habituellement les théologiens : « La foi est une lumière surnaturelle, infusée par Dieu dans nos âmes, en vertu de laquelle nous croyons fermement en Dieu, et nous adhérons pleinement à toutes les choses que Dieu a révélées, lors même qu'elles surpassent notre intelligence[2]. »

Ces définitions concordent avec celle que saint Paul lui-même a formulée : « *Fides est argumentum non apparentium :* La foi est la preuve des choses qui manquent d'évidence[3]. » En effet, il ne peut être ici question, on le conçoit, ni d'évidence immédiate ou d'intuition, ni d'évidence médiate ou de raisonnement. Saint Thomas et son école enseignent que l'une et l'autre excluent la foi, et qu'ainsi les vérités susceptibles de démonstration ne sont pas de son domaine. Et qu'on ne dise pas que saint Bonaventure et les scotistes sont d'une opinion différente, parce qu'ils soutiennent que la foi n'est pas incompatible avec l'évidence de raisonnement ; car, selon qu'ils l'expliquent eux-mêmes, cette évidence laisse toujours quelque nuage dans l'esprit, c'est-à-dire que cette évidence n'en est pas une ; et ainsi, comme le remarquent les théologiens, les uns et les autres sont, au fond, d'accord[4].

Fera-t-on valoir, en faveur de la raison, qu'elle est pourtant un don de Dieu ? — Sans doute, répondra l'Église, mais la foi aussi est un don de Dieu,

Elle est un don du ciel et non de la raison,

et ce don surnaturel est autant élevé au-dessus du don naturel de la raison que le ciel est élevé au-dessus de la terre. La raison doit donc en toute occasion céder le pas à la foi. Elle le devait au commencement, alors qu'elle était droite et pure encore ; combien plus le doit-elle aujourd'hui, depuis qu'en y manquant une première fois elle s'est toute pervertie et corrompue par le péché.

Et d'ailleurs à quel titre la raison, que l'homme tient de sa nature d'homme, et qui tout au plus a droit de prononcer sur quelques faits de l'ordre naturel, à quel titre prétendrait-elle citer à son tribunal, pour apprécier le degré de créance qu'ils

1. Hildeberti *Tract. theolog.*, c. I. Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta. — 2. Voyez Pouget, *Instit. catholicæ*, pars II, sect. II, cap. II, § 1. — 3. *Heb.*, XI, 1. — 4. Voyez *Aperçu sur la Théologie,* à l'usage du grand séminaire de Saint-Flour, t. II, p. 272.

peuvent mériter, des faits surnaturels, tels que la révélation, les miracles, les prophéties, les phénomènes d'inspiration, d'illumination, etc. ? Est-ce que ces faits sont susceptibles d'être démontrés par aucunes preuves *a priori* ou *a posteriori*? Est-ce que, par leur caractère même, ils n'y répugnent pas invinciblement? La révélation, avec tous les faits qui s'y rattachent, est essentiellement la négation de la raison : comment pourrait-elle en relever ?

Donc, et cela logiquement, la discussion est interdite au croyant. Il croit, voilà tout. Cette foi est en lui un don surnaturel de la grâce divine, qui incline ou maîtrise sa volonté, et, par suite, il se soumet entièrement à l'autorité de l'Église, qui dispose de sa personne comme d'un cadavre, *perinde ac cadaver*.

Et cependant, étrange renversement de doctrine ! parmi les apologistes modernes de la religion chrétienne, la plupart ont la prétention de défendre la foi par la raison : ils écrivent des *Études philosophiques sur le christianisme,* des *Catéchismes philosophiques à l'usage des gens du monde,* des *Harmonies de la raison et de la foi,* des *Philosophies du Credo;* ils se vantent d'avoir à faire valoir en sa faveur des preuves démonstratives.

Ces messieurs, apparemment, en savent plus là-dessus et comprennent mieux le christianisme sans doute que les Bossuet, les Pascal, les saint Paul et tous les grands docteurs de l'Église chrétienne.

Écoutez saint Paul : « Que si quelqu'un, dit-il, prétend contester sur nos maximes et sur nos dogmes, il nous suffit de répondre que ce n'est point là notre coutume ni celle de l'Église de Dieu[1]. » Et jamais il ne s'écarte de cette règle. C'est qu'il se souvient du langage que tient la raison divine dans la bouche de celui « qui a Dieu avec lui, et qui, étant fortifié par la présence du Dieu qui réside en lui, » dit de lui-même : « Je suis le plus insensé de tous les hommes, et la sagesse des hommes n'est point avec moi : *Stultissimus sum virorum, et sapientia hominum non est mecum*[2]? » Il professe, lui aussi, en toute occasion, un souverain mépris pour cette sagesse humaine, à laquelle il oppose volontiers la *folie de la croix*[3]. « Si quelqu'un d'entre vous, dit-il, paraît être sage selon le monde, qu'il devienne fou pour

1. I *Cor.*, XI, 16. — 2. *Proverb.*, XXX, 1, 2. — 3. Voyez en particulier I *Cor.*, I, 18, 19, 20 ; II, passim.

devenir sage ; car la sagesse de ce monde est folie devant Dieu[1]. » C'est que la foi du chrétien, comme dit l'Apôtre, ne se fonde aucunement sur la sagesse, sur la science des hommes, mais bien sur la vertu de Dieu : *Fides vestra non fit in sapientia hominum, sed in virtute Dei*[2]. Il ne se vante pas, lui, de prouver sa doctrine par raisons démonstratives : loin de là. Il reconnaît que cette doctrine est obscure ; qu'il ne la sait qu'imparfaitement[3] ; qu'on n'y peut rien comprendre, si Dieu ne communique un discernement spirituel[4]. « Lorsque je suis venu vers vous, dit-il, pour vous annoncer l'Évangile du Christ, je n'y ai pas employé les sublimités du langage ou de la science. Je n'ai pas fait profession de savoir autre chose parmi vous, que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié... Et mes discours et ma prédication n'ont point consisté dans les paroles persuasives de la sagesse humaine, mais dans la démonstration de l'esprit et de la vertu de Dieu[5]. » Il avoue d'ailleurs que la plupart des personnes converties par les apôtres étaient de petite condition et ignorantes[6]. Loin de défier les philosophes à la dispute, il recommande aux fidèles de se tenir en garde contre la philosophie, et d'éviter les contestations d'une science qui déjà avait fait perdre la foi à plusieurs : *Cavete ne quis vos decipiat per philosophiam, secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum*[7]. Tertullien, s'attachant sur ce point aux conséquences de la doctrine de saint Paul, ne craint pas d'appuyer l'autorité des dogmes chrétiens sur leur *ineptie* même et leur *impossibilité* rationnelle[8].

Écoutez Pascal : « Qui blâmera donc les chrétiens, s'écrie-t-il, de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison ? Ils déclarent, en l'exposant au monde, que c'est une sottise, *stultitiam* (voir saint Paul, I *Cor.*, I, 19), et puis vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas ! S'ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole : c'est en manquant de preuves qu'ils ne manquent pas de sens[9]. »

1. I *Cor.*, III, 18, 19. — 2. *Ibid.*, II, 5. — 3. *Ibid.*, XIII, 12. — 4. *Ibid.*, II, 14. — 5. *Ibid.*, II, 1, 2, 4. — 6. *Ibid.*, 1, 26 et suiv. — 7. *Coloss.*, II, 8 ; I *Tim.*, VI, 20, 21. — 8. Tertull., *de Carne Christi*, cap. V. Non eris sapiens nisi stultus in sæculo fueris, Dei stulta credendo... Crucifixus est Dei Filius : non pudet quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius : prorsus credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit : certum est quia impossibile est. — 9. *Pensées* de Pascal, éd. Havet, art. X, 1, p. 145, 146.

Et Pascal, fidèle en cela à la règle comme à l'esprit de l'Église, dont il a une si profonde et si parfaite intelligence, Pascal, à celui qu'il veut attirer à cette Église, et qui hésite entre une vie impie et une vie chrétienne, n'adresse pour tout argument qu'une invitation à parier pour Dieu, c'est-à-dire pour le christianisme (c'est tout un pour Pascal), en vertu de la *règle des parties*. Et quand l'incrédule réduit à céder répond qu'il est prêt à parier, c'est-à-dire à croire, mais qu'il ne le peut pas, et que sa raison résiste à sa volonté, Pascal réplique : Faites toujours comme si vous croyiez ; agenouillez-vous, signez-vous, *pliez la machine*, matez l'esprit, ABÊTISSEZ-VOUS.

Écoutez Bossuet : comme saint Paul, il prêche la religion ; mais, comme saint Paul aussi, jamais il ne la plaide, jamais il ne descend à soumettre ses titres à l'examen et au contrôle de la raison : « J'ai promis, dit-il, de vous faire voir que la vérité de notre foi s'est établie en souveraine, et en souveraine toute-puissante ; et la marque assurée que je vous en donne, c'est que, *sans se croire obligée d'alléguer aucune raison,* et sans être jamais réduite à emprunter aucun secours, par sa propre autorité, par sa propre force, elle a fait ce qu'elle a voulu, et a régné dans le monde. » Et plus loin : « Comment a-t-elle prouvé ? Elle a dit pour toute raison qu'il faut que la raison lui cède, parce qu'elle est née sa sujette. Voici quel est son langage : *Hæc dicit Dominus :* Le Seigneur a dit[1]. »

Le protestantisme, même aujourd'hui, au fond ne pense pas là-dessus autrement que l'Église orthodoxe. Écoutez les paroles d'un de ses organes les plus éclairés et les plus sincères : « Nous dirons avec l'Évangile que les questions chrétiennes, les vérités révélées ne sont justiciables ni de la raison, ni de la science, ni de la philosophie, ni du bon sens, aussi peu sous la forme protestante que sous la forme catholique ; nous dirons que la vie religieuse jette ses racines, sinon ses fruits, ailleurs que dans le terrain de l'intelligence pure ; nous dirons que devant le bon sens, la philosophie et la science, pour peu qu'il s'y mêle de réflexion et de sincérité, l'Incarnation, la Rédemption, la Grâce ne peuvent pas mieux se justifier que la Transsubstantiation ou la Prédestination. Ce ne sont pas seulement les dogmes du catho-

1. Bossuet, Sermon pour le 2e dimanche de l'Avent, *Sur la divinité de la Religion.*

licisme ou les doctrines de la Réforme, qui, par leurs contradictions, choquent le bon sens le plus vulgaire, c'est le christianisme lui-même [1]. »

A aucune époque, aussi longtemps que l'Église a gardé la foi et l'intelligence de son dogme, sa méthode en cela n'a varié. Procédant de l'autorité et se fondant sur l'autorité, mettant la foi à la place de la science et substituant les prétentions de celle-là aux droits de celle-ci, elle a constamment affirmé, non seulement que l'homme est incapable de se connaître lui-même en particulier, mais qu'en général la vérité est inaccessible aux seules forces de notre intelligence ; que tout effort de notre sotte et orgueilleuse raison, pour y atteindre, est vain et insensé ; qu'abandonnée à elle-même la sagesse humaine ne peut concevoir et embrasser que l'erreur ; que, Dieu étant l'unique source de la vérité, la vérité ne peut être connue que par une révélation d'en haut, par un enseignement divin que l'Église seule, à son tour, a mission de propager, et qui, étant fondé sur la parole de Dieu, ainsi qu'elle le déclare dans son infaillibilité, est certain tout d'abord sans autres motifs et n'a pas besoin d'autres preuves.

Je ne fais que traduire, en m'exprimant ainsi, les paroles d'un Père de l'Église [2].

Et puis, comment serait-il permis à un chrétien de se complaire aux manifestations de l'intelligence ou de la fantaisie humaine? Sont-ce là les plaisirs qu'il doit rechercher? Peut-il, sans pécher, prêter ses yeux ou ses oreilles à leurs séductions? « Jamais, dit à ce propos saint Cyprien, jamais il ne saurait admirer les œuvres des hommes, celui qui s'est une fois reconnu enfant de Dieu. Il se précipite du haut de sa noblesse, celui qui

1. *Le Semeur*, n° du 1er janvier 1845.—2. Voyez Lactant., *Instit. div.*, l. III, c. XVI. Nos ab hac calumnia immunes ac liberi sumus, qui philosophiam tollimus, quia humanæ cogitationis inventio est, sophiam defendimus, quia divina traditio est, eamque ab omnibus suscipi oportere testamur. Cf. *Id., ibid.*, l. V, c. XIX; l. II, c. III. Falsum intelligere, est quidem sapientiæ, sed humanæ. Ultra hunc gradum procedi ab homine non potest. Verum autem scire, divinæ est sapientiæ. Homo autem per seipsum pervenire ad hanc scientiam non potest, nisi doceatur a Deo. *Id., ibid.*, l. IV, c. XXIV. Nam in homine interna et propria doctrina esse nullo pacto potest. Nec enim mens terrenis visceribus inclusa et tabe corporis impedita aut comprehendere per se potest aut capere veritatem, nisi aliunde doceatur. *Id., ibid.*, l. IV, c. IV. Fons autem sapientiæ et religionis Deus est. *Id., ibid.*, l. IV, c. XXIV; l. III, c. XVI.

peut admirer autre chose que le Seigneur. Que le chrétien fidèle s'applique de toute son ardeur à la sainte Écriture : c'est là qu'il trouvera des spectacles dignes de la foi, des spectacles dont peut se réjouir même celui qui a perdu la lumière du soleil [1]. » On sait quel était l'éloignement des chrétiens pour toute espèce de divertissements inspirés par les arts, pour le théâtre en particulier et les jeux scéniques. Ils les considéraient comme incompatibles avec le caractère de leur vocation. Ils n'y voyaient que pompes et œuvres du démon; et, dans un temps où le goût pour ces jeux était très-vif chez les Romains, beaucoup, en s'abstenant entièrement du théâtre, faisaient par cela seul assez connaître qu'ils étaient chrétiens [2]. « Quelle plus grande joie, s'écrie à ce propos Tertullien, que le mépris de telles joies, le mépris du monde entier [3]? »

VII. — Ces sentiments et ces idées, dont l'explosion était inévitable sous l'empire du dogme chrétien, éclatent tout d'abord et se propagent rapidement au sein de la primitive Église. Ils y engendrent nécessairement, avec une plus grande expansion du mysticisme et de la superstition, l'aversion pour les sciences naturelles et mathématiques, la haine des beaux-arts, le mépris de la philosophie, le dédain des lois de la pensée et de la logique, dont, comme le dit Lactance, la science divine n'a pas besoin [4]. « On considérait l'étude des sciences comme quelque chose de dangereux pour la religion, on regardait avec horreur les livres des païens, et on craignait de se souiller à leur lecture [5]. »

Ce mépris de la science, comme il était naturel, s'accompagna tout d'abord d'une profonde et grossière ignorance. *Latebrosa et lucifuga natio,* disait-on des chrétiens [6]. L'ignorance caractérise en effet dans la primitive Église non-seulement les simples fidèles, mais encore les docteurs et les évêques. Quelques rares exceptions, d'ailleurs peu éclatantes, ne sauraient infirmer à cet égard le témoignage de l'histoire. Ainsi que l'a remarqué

1. *De Spectac.* Cf. A. Neander., *Geschichte der christl. Relig. und Kirche,* t. I, p. 443-450. — 2. Tertull., *de Spect.,* c. XXIV. Hinc vel maxime ethnici intelligunt factum christianum de repudio spectaculorum. — 3. *Id., ibid.,* c. XXIX. — 4. Lactant., *Instit. div.,* l. III, c. XIII. Superest pars illa philosophiæ tertia, quam vocant logicam, in qua tota dialectica et omnis loquendi ratio continetur. *Hanc divina eruditio non desiderat.* — 5. W. Münscher, *Handbuch der Dogmengesch.,* t. III, p. 47. — 6. Voyez Minucius Felix, c. VIII.

M. Guillaume Libri [1], pas un seul chrétien des premiers siècles n'a laissé un nom dans la science.

Si quelques-uns cherchaient encore à s'instruire, c'était uniquement pour mettre, de quelque manière, leur savoir au service de leur foi. Un des chrétiens les plus instruits de son temps, il vivait au IVe siècle, Didyme d'Alexandrie, compare en conséquence les sciences profanes à Agar, et tient pour utile de hanter quelque temps la grammaire, la rhétorique et la philosophie, mais à la condition de renoncer bientôt à la servante égyptienne pour revenir à l'épouse légitime, à Sara, c'est-à-dire à la science divine [2]. Saint Jérôme, à ce propos : « Si parfois, dit-il, nous sommes forcés de nous souvenir des lettres profanes et d'en apprendre certaines parties que nous avons autrefois négligées, ce n'est pas par le fait de notre volonté, mais pour obéir, en quelque sorte, à une impérieuse nécessité : c'est afin de prouver que les choses prédites, il y a un grand nombre de siècles par les saints prophètes, sont contenues dans les livres des Grecs, des Latins et d'autres nations [3]. »

L'art, c'est-à-dire le culte de la forme comme expression de l'idéal, ne saurait davantage trouver grâce auprès du croyant. Un saint selon la foi « est sans yeux, dit Pascal, pour les beautés de l'art et de la nature... Une belle personne lui est un spectre. » Le pieux pape Adrien VI, à qui l'on montrait le groupe de Laocoon, retrouvé depuis quelques années, et acquis à grand prix par le profane Jules II, en détourna froidement ses regards : « Ce sont, dit-il, les idoles des païens. » L'Église, pendant les trois premiers siècles de son existence, proscrivit absolument les images. Le concile d'Elvire, tenu en l'année 305, en interdit l'usage. Des païens qui, comme Alexandre Sévère, reconnaissaient dans le Christ quelque chose de divin, et certaines sectes qui, obéissant à l'éclectisme religieux de l'époque, mêlaient ensemble le paganisme et le christianisme, furent les premiers qui demandèrent à la peinture ou à la sculpture des images du Christ. Les Pères et docteurs s'en montrèrent fort scandalisés : « Il suffit de savoir, disaient-ils, que Notre-Seigneur était laid, tellement exténué par les mortifications de la chair,

1. *Histoire des sciences mathémat. en Italie,* t. I, p. 63 et suiv. — 2. Jean de Damas nous a conservé ce fragment de Didyme dans ses *Parallela sacra.* — 3. S. Hieronymi *Opera,* Paris, 1699-1700, 5 vol. in-f°, t. III, col. 1074.

qu'à trente ans il avait l'air d'en avoir cinquante, et qu'il ressemblait à un lépreux [1]. »

Mais c'est principalement à la philosophie proprement dite que s'attaque l'esprit chrétien. Selon l'Église, et elle a raison à son point de vue, la philosophie est une invention du diable : elle est la mère de toutes les hérésies.

C'est la pensée de presque tous les Pères de l'Église. Ainsi s'en expriment en particulier Tertullien, saint Jérôme, saint Augustin, et même saint Basile et saint Jean Chrysostome.

Tertullien, en parlant des élucubrations des philosophes : « Ces doctrines, dit-il, sont celles des hommes et des démons, nées pour les oreilles avides du génie de cette sagesse profane que le Seigneur nomme sottise, tandis qu'il a fait choix des sottises de ce monde pour la confusion de la philosophie elle-même. Cette philosophie est en effet la substance de la sagesse profane, la téméraire interprète de la nature divine et de l'ordre inventé par sa sagesse. Enfin, les hérésies elles-mêmes proviennent de la philosophie... Eh ! qu'y a-t-il donc de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Église, entre les hérétiques et les chrétiens? Notre institution est du portique de Salomon qui, lui aussi, avait enseigné qu'il faut chercher le Seigneur dans la simplicité du cœur. Avis à ceux qui ont imaginé un christianisme stoïcien, un christianisme platonicien, un christianisme qui raisonne. Pour nous, pas ne nous est besoin d'études après Jésus-Christ, ni de recherches après l'Évangile ; du moment que nous croyons, nous ne désirons rien croire au delà, car nous croyons avant tout qu'il n'y a rien que nous devions croire au delà [2]. »

1. Cf. La Mothe Le Vayer, lett. xv, *de la Beauté ;* A. Neander, *Gesch. der christl. R. und K.*, t. I, p. 504-508. — 2. Tertull., *de Præscr. adv. hæreses*, 7, 8 : Hæ sunt doctrinæ hominum et dæmoniorum, prurientibus auribus natæ de ingenio sapientiæ secularis, quam Dominus stultitiam vocans, stulta mundi in confusionem etiam philosophiæ ipsius elegit. Ea est enim materia sapientiæ secularis, temeraria interpres divinæ naturæ et dispositionis. Ipsæ denique hæreses a philosophia subornantur... Quid ergo Athenis et Hierosolymis ? Quid Academiæ et Ecclesiæ ? quid hæreticis et christianis ? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quærendum. Viderint, qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Quum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debemus.

Ailleurs, Tertullien nomme les philosophes en général les patriarches des hérétiques, *patriarchæ hæreticorum* [1], Platon en particulier, le pourvoyeur de tous les hérétiques, *omnium hæreticorum condimentarius* [2]; mais sa haine contre la philosophie s'exhale surtout dans les injures qu'il prodigue à la vie et à la mort de Socrate, ainsi qu'aux dernières et belles paroles dont ce sage accompagna ses derniers instants [3].

Saint Jérôme, qui affirme que Platon brûle aux enfers en compagnie d'Aristote, raconte sérieusement un songe dans lequel il s'entendit condamner au tribunal de Dieu, pour son application à la lecture des livres païens. Il en fut quitte cette fois pour une légère correction, mais il n'obtint grâce que sous la promesse solennelle de ne plus jamais lire de ces livres. Il ouvre son récit par ce préambule : « Qu'y a-t-il de commun entre la lumière et les ténèbres? Quel accord peut subsister entre le Christ et Bélial? Que fait Horace avec le Psautier? Virgile avec les Évangiles? Cicéron avec les apôtres? Ton frère ne se scandalise-t-il pas en te voyant courbé sur une idole? Je veux que tout soit pur pour ceux qui sont purs; néanmoins, nous ne devons pas boire à la fois la coupe du Christ et la coupe des démons [4]. »

Saint Augustin, dans sa jeunesse, s'était montré plus favorable à la philosophie, aux sciences, à la littérature. Il se repentit, dans sa vieillesse, des éloges qu'il leur avait autrefois accordés. Ses *Rétractations* n'en portent pas seules témoignage. Dans ses *Confessions* (liv. IX, ch. II), il se reproche comme un crime d'avoir après son baptême continué pendant quelques jours ses leçons de rhétorique; d'avoir pu, étant dès lors comme vrai chrétien dans l'intention de servir Dieu, « s'asseoir encore, n'eût-ce été que pour une heure, dans la chaire du mensonge. » Il sentait, il avait compris, en se pénétrant davantage de l'esprit du christianisme, que la philosophie et la religion, la raison et l'autorité, la science et la foi, ne peuvent se donner la main. Il ne voyait plus dans les sciences qu'un objet d'inutile vanité et de curiosité dangereuse : *supervacuæ vanitatis et noxiæ curiositatis* [5].

1. *De Anima*, 3; *adversus Hermogen.*, 8. — 2. *De Anima*, 23. — 3. *Ibid.*, 1, 39. — 4. *Epist.* XXII, ad Eustoch. Quæ communicatio luci ad tenebras? qui consensus Christo cum Belial? quid facit cum Psalterio Horatius? cum Evangeliis Maro? cum apostolis Cicero? Nonne scandalizatur frater, si te viderit in idolo recumbentem? Et licet omnia munda mundis, tamen non bibere debemus simul calicem Christi et calicem dæmoniorum. — 5. *De Trinit.*, XIV, 3.

Un chrétien, selon lui, doit se contenter de savoir que la cause de toute chose est dans la bonté de Dieu, sans chercher plus avant les causes spéciales des phénomènes de la nature : recherche parfaitement inutile [1]. Que de saints sont restés étrangers à la science! Que de savants n'ont été que des impies [2]!

Saint Basile le grand et saint Jean Chrysostome, quoique Grecs tous deux, s'expriment dans le même sens [3].

Partout où se manifeste le véritable esprit chrétien, le langage de ses interprètes demeure, sur ce point, invariable.

Les *Constitutions apostoliques,* dont la composition remonte vraisemblablement à la première moitié du IVe siècle, prohibe sans restriction aucune la lecture des livres païens [4].

Le 16e canon du IVe concile de Carthage (398. — Statuts de l'Église d'Afrique) interdit absolument aux évêques de lire les livres des gentils, et ne leur permet que par nécessité et par occasion la lecture des livres hérétiques [5].

Un prêtre de Laodicée, Apollinaris, prenait plaisir au commerce de païens instruits; cela le rendit suspect à ses coreligionnaires, et il fut par eux excommunié [6].

Saint Isidore de Péluse, quoiqu'il ne fût pas lui-même dépourvu de savoir, recommande expressément aux fidèles de se tenir en garde contre la lecture des écrivains païens [7], et saint Paulin de Nola se montre là-dessus en parfait accord avec lui [8].

Le pape saint Grégoire le Grand, ignorant et fier de son ignorance, témoignait en toute occasion son mépris, son horreur du savoir. Il ne voulait pas même qu'on s'astreignît aux règles du langage, « parce qu'il est inconvenant, disait-il, de plier les oracles célestes aux lois d'un grammairien [9]. » Un évêque des Gaules, Dizier, que l'Église compte aussi parmi ses saints, enseignait à quelques-uns la grammaire dans son école cathédrale. Saint Grégoire, à cette nouvelle, est saisi d'une vive émotion ; il écrit

1. *Confess.,* liv. X, ch. LV. *Enchir., ad Laur.,* 3, 5. — 2. *Retract.,* I, 3, 2. — 3. Cf. Basil., *Epist.* CCXXIII ; *Advers. Eunomium,* l. I, *Homilia* XVI. Chrysost., *Homilia in Matthæum.* — 4. *Constit. Apostol.,* l. I, c. VI; l. II, c. LXI. — 5. Ut episcopus gentilium libros non legat, hæreticorum autem pro necessitate et tempore. — 6. Socrat., *Hist. eccles.,* l. II, c. XLVI. — 7. Isidor., *Epist.,* l. I, *ep.* LXVIII. — 8. Paulin. Nol., *Epist. ad Jovium,* in *Biblioth. maxima PP.,* t. VI, p. 230. — 9. Gregor. M., *Epist.,* lib. XI, *ep.* LIV. Non barbarismi confusionem devito, situs motusque præpositionum casusque servare contemno, quia indignum vehementer existimo, ut verba cælestis oraculi restringam sub regulis Donati.

aussitôt à l'évêque de Vienne pour lui rappeler que « la même bouche ne peut en même temps proférer les louanges de Jupiter et celles du Christ, » et « combien un évêque est blâmable de s'adonner à une occupation qui ne conviendrait pas même à un pieux laïque [1]. »

C'est qu'en effet il est absurde, il est impie que les successeurs de douze pauvres et ignorants apôtres, comme eux chargés d'enseigner, et d'enseigner seulement la voie et la science du salut, se mêlent d'instruire *secundum elementa mundi,* et se fassent professeurs d'arts et de sciences profanes.

Ce sentiment est encore aujourd'hui, dans l'Église, celui des hommes que je considère, en cela du moins, comme les vrais représentants de l'esprit chrétien, comme les seuls interprètes légitimes du dogme évangélique.

C'est ainsi que nous avons, dans ces derniers temps, entendu l'abbé Gaume par exemple, l'abbé Bensa, le père Ventura, dénoncer, avec un zèle et une intelligence tout apostoliques, les écrivains de l'antiquité païenne comme les corrupteurs de la jeunesse, comme des professeurs d'immoralité et de socialisme.

Dans plusieurs de ses écrits, M. l'abbé Gaume affirme « qu'expurgés ou non les auteurs païens seront toujours funestes; que le danger de ces auteurs est dans l'esprit de leurs ouvrages, bien plus que dans certains détails immoraux; que les corrections, les expurgations, les suppressions, ne changeront rien à l'esprit païen qui respire nécessairement, inévitablement dans ces ouvrages [2]. » Il imprime en lettres majuscules cette proposition : « L'Église a toujours été antipathique à l'étude des auteurs païens », et il conclut très-judicieusement par ces paroles : « Il faut renouer la chaîne de l'enseignement catholique, sacrilégement, malheureusement rompue dans toute l'Europe, il y a quatre siècles [3]. »

Voici en quels termes s'exprime à son tour, sur la question

1. Gregor. M., *Epist.*, l. IX, *ep.* XLVIII. Sed post hoc pervenit ad nos, quod sine verecundia memorare non possumus, fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere. Quam rem ita moleste suscepimus, ac sumus vehementius aspernati, ut ea, quæ prius dicta fuerunt, in gemitum et tristitiam verteremus. Quia in uno se ore cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt et quam grave nefandumque sit episcopis canere, quod nec laico religioso conveniat, ipse considera. — 2. *Lettres sur le paganisme dans l'éducation*, p. 29, 129; *le Ver rongeur des sociétés modernes*, p. 263, 264. — 3. *Le Ver rongeur*, p. 3.

des auteurs anciens, des auteurs classiques, le père Ventura, dans son livre *le Pouvoir politique chrétien, discours prononcés à la chapelle impériale des Tuileries* (p. 108, 155-156) : « Je vous avoue, dit-il, que toutes les fois que je passe à côté d'un établissement d'éducation, quel qu'il soit, je me sens saisi d'un frémissement de cœur et d'un sentiment douloureux, car je me dis : C'est ici que des chrétiens et même des prêtres, transformés en vrais pharmaciens de Satan, préparent, sans s'en douter, le poison qui tue la jeunesse : vrais cuisiniers de Satan, ils la lui donnent à manger, et, vrais bourreaux de Satan, ils la lui immolent. C'est ici que, par des mains pures et même consacrées, s'offrent à chaque instant au génie du mal d'horribles hécatombes d'âmes lavées du sang divin. » Et plus loin cette véhémente péroraison : « Oh ! si les mères chrétiennes pouvaient seulement soupçonner une pareille trahison de notre part, la profanation et les holocaustes sacriléges que nous faisons aux dieux infernaux des fruits de leurs entrailles et de leur foi ! oh ! si elles pouvaient se douter que, plus barbares qu'Hérode, qui n'arracha les enfants de Bethléem au sein des mères juives que pour leur donner une mort qui leur ouvrait les portes du ciel, nous nous emparons du dépôt précieux de leurs fils, confiés par elles à notre sollicitude, pour les livrer à Satan, qui les plongera au fond de l'enfer ! rien ne pourrait contenir leur légitime fureur, rien ne pourrait nous sauver de leur haine vengeresse ; avec la rage d'une lionne à qui on a enlevé ses petits, elles nous arracheraient, comme indignes de les porter, les insignes de notre professorat ; elles nous mettraient même en lambeaux, et, passez-moi l'expression familière, nous ne l'aurions pas volé! »

Il se peut que la chapelle royale des Tuileries ait entendu quelquefois, au temps de Bossuet, de Bourdaloue et de Massillon, des paroles de meilleur goût et d'une plus haute éloquence ; mais jamais elle n'a rien entendu de plus sensé et de plus logique, au point de vue de la foi et de la morale chrétiennes.

Dira-t-on qu'à ces autorités on peut opposer des autorités contraires, choisies aussi dans le clergé, MM. les évêques d'Orléans et de la Rochelle, par exemple ? A cela nous croyons, après ce qui précède, être en droit de répondre par le mot du moine florentin Jérôme Savonarole : « Les prédicateurs et les docteurs entachés de paganisme sont comme des musiciens et des joueurs de flûte dans le temple du Seigneur. »

VIII. — Il était fatal que l'Église, particulièrement aux époques où son esprit s'est trouvé le plus en harmonie avec son dogme, proscrivît comme dangereux, comme coupables, les manifestations et les produits de l'intelligence humaine, et se montrât l'implacable ennemie des sciences et de la philosophie, de la littérature et des arts.

La lutte, pour s'engager, n'avait attendu que le moment où le christianisme serait devenu la religion de l'empire : « aussi vit-on dès lors commencer le douloureux combat de la science et de la foi, qui, se renouvelant sans cesse sous des formes diverses, se prolongea à travers tous les siècles et fut un obstacle constant à la recherche de la vérité. » Ce sont les paroles de l'illustre Alexandre de Humboldt [1].

M. de Lamartine, dans le 17e entretien de son *Cours familier de littérature,* a résumé en quelques lignes l'histoire des dévastations exercées par le christianisme, au lendemain de son triomphe, sur les monuments de la science et de l'art. « Constantin, dit-il, prêta la massue de l'empire aux chrétiens pour pulvériser le passé. Les monuments, les temples, les oracles, les bibliothèques, les livres, périrent dans les décombres. Rien ne survécut à cet accès de colère sacrée... On sema le feu sur les édifices, la cendre sur le sol, le sel sur la cendre, pour empêcher les vieilles superstitions et les vieilles philosophies de regermer jamais de leurs racines. Ce furent les *Vêpres siciliennes* du paganisme, le 1793 de sa littérature... On nie en vain aujourd'hui cette réaction exterminatrice contre tous les monuments bâtis ou écrits de l'antiquité littéraire [2]; elle éclate partout, non-seulement dans les ruines d'Éphèse, de Delphes, d'Athènes, d'Alexandrie, dont la poussière est faite de statues mutilées ou de cendres de bibliothèques; mais dans les écrits des premiers chrétiens et dans les actes des conciles. Tiraboschi, dans sa savante *Histoire de la littérature italienne,* cite le décret

1. *Cosmos,* édit. franç., t. II, p. 221. — 2. M. Beulé par exemple (t. I, p. 62 de son livre intitulé *l'Acropole d'Athènes*) attribue aux Turcs, quand ils se rendirent maîtres d'Athènes, trois ans après la prise de Constantinople, les dévastations exercées sur les monuments de la capitale de l'Attique. « Les Turcs, dit-il, dans leur pieuse aversion pour les images, n'avaient mutilé que celles qu'ils pouvaient atteindre. » C'est une erreur. Le savant directeur général des archives de l'Empire, M. le comte Léon de Laborde, dans son ouvrage sur le Parthénon, a prouvé que les mutilations auxquelles M. Beulé fait allusion ont été l'œuvre des premiers chrétiens.

du concile de Carthage qui interdit aux évêques la lecture des auteurs antérieurs au christianisme ; il cite également le passage de saint Jérôme où ce Père gourmande amèrement ceux qui, au lieu de lire la Bible et l'Évangile, lisent Virgile. On sait le sort de la bibliothèque d'Alexandrie, incendiée dans un feu de six mois par l'ordre du patriarche Théophile, qui ne laissa rien à faire à Omar. L'historien contemporain Orose décrit et déplore l'anéantissement de ces trésors de la mémoire. Le pape Léon X lui-même, ce restaurateur si platonique et si tendre des vestiges de l'esprit humain échappés à ce sac du monde, dit « qu'il a « recueilli dans son enfance, de la bouche de Chalcondyle, « homme très-instruit dans tout ce qui concerne la Grèce, que « les prêtres avaient eu assez d'influence sur les empereurs « d'Orient pour les engager à brûler les ouvrages de plusieurs « anciens poëtes grecs, et c'est ainsi qu'ont été anéanties les « comédies de Ménandre, les poésies lyriques de Sapho, de « Corinne, d'Alcée. » « Ces prêtres, ajoute Léon X, montrèrent « ainsi une honteuse animadversion contre les anciens, mais ils « rendirent témoignage de la sincérité et de l'intégrité de leur « foi. »

Cette œuvre d'extermination a été reconnue à la charge des chrétiens, à l'époque même de la Renaissance. « Il est certain, dit Montaigne, qu'en ces premiers temps que nostre religion commença de gaigner authorité avec les loix, le zele en arma plusieurs contre toute sorte de livres payens, de quoy les gens de lettres souffrent une merveilleuse perte. J'estime que ce desordre aye plus porté de nuisance aux lettres que tous les feux des Barbares. Cornelius Tacitus en est un bon tesmoing : car quoy que l'empereur Tacitus son parent en eust peuplé par ordonnances expresses toutes les librairies du monde, toutesfois un seul exemplaire entier n'a peu eschapper la curieuse recherche de ceux qui desiroyent l'abolir, pour cinq ou six vaines clauses contraires à nostre creance[1]. » Avant Montaigne, Machiavel avait dit aussi : « La religion chrétienne a détruit toutes les institutions, toutes les cérémonies, et effacé jusqu'au moindre souvenir de l'ancienne théologie païenne. Il est vrai que le christianisme n'a pu réussir à nous ravir également la connaissance des belles actions des grands hommes qui ont fleuri sous le

1. *Essais* de Montaigne, l. II, ch. XIX.

polythéisme; mais on ne doit l'attribuer qu'à la nécessité où il a été de conserver la langue latine pour faire connaître la nouvelle loi qu'il établissait : à en juger par les persécutions que les chrétiens ont fait endurer aux païens, s'ils avaient pu employer pour cet objet une nouvelle langue, il ne resterait pas la moindre trace des événements antérieurs. Voyez la conduite de saint Grégoire et des autres chefs de la religion chrétienne : avec quelle opiniâtre persévérance ils s'attachent à détruire tous les monuments de l'idolâtrie! Ils brûlent les ouvrages des poëtes, des historiens; ils brisent les statues, les tableaux; ils altèrent ou anéantissent tout ce qui peut conserver quelque souvenir de l'antiquité. Si, pour seconder leurs efforts, ils avaient pu se servir d'une autre langue, en très-peu de temps ils eussent fait disparaître jusqu'à l'ombre de cette langue latine [1]. »

On sait les persécutions exercées, en particulier au temps de Théodose le Grand et de Justinien, contre les lettres païennes, contre la philosophie et les philosophes. Il n'était pas rare en effet que le zèle des chrétiens s'attaquât même aux personnes. Une de leurs plus illustres victimes a été, au commencement du ve siècle, la belle et malheureuse Hypatie. Se confiant dans son éloquence et sa beauté, elle essaya de faire revivre à Alexandrie, malgré les proscriptions dont il avait été l'objet, l'enseignement de la philosophie. « Fille de Théon le géomètre, d'un génie supérieur à son père, elle était née, avait été nourrie et élevée à Alexandrie. Savante en astronomie, au-dessus des convenances de son sexe, elle fréquentait les écoles, et enseignait elle-même la doctrine d'Aristote et de Platon : on l'appelait *le Philosophe*. Les magistrats lui rendaient des honneurs; on voyait tous les jours à sa porte une foule de gens à pied et à cheval qui s'empressaient de la voir et de l'entendre. Elle était mariée, et cependant elle était vierge : il arrivait assez souvent alors que deux époux vivaient libres dans le lien conjugal, unis de sentiments, de goûts, de destinée, de fortune, séparés de corps. L'admiration qu'inspirait Hypatia n'excluait point un sentiment plus tendre : un de ses disciples se mourait d'amour pour elle; la jeune platonicienne employa la musique à la guérison du malade, et fit rentrer la paix par l'harmonie dans l'âme qu'elle avait troublée.

1. *Discours sur Tite-Live*, l. II, ch. v.

L'évêque d'Alexandrie (saint) Cyrille devint jaloux de la gloire d'Hypatia. La populace chrétienne (excitée par lui), ayant à sa tête un *lecteur* nommé Pierre, se jeta sur la fille de Théon, lorsqu'elle entrait un jour dans la maison de son père : ces forcenés la traînèrent à l'église Césarium, la mirent toute nue, et la déchiquetèrent avec des coquilles tranchantes; ils brûlèrent ensuite sur la place Cinaron les membres de la créature céleste qui vivait dans la société des astres, qu'elle égalait en beauté, et dont elle avait ressenti les influences les plus sublimes[1]. »

Ainsi périrent les études philosophiques, et les systèmes par elle enfantés furent si complétement oubliés peu de temps après l'établissement de l'Église, que « d'en entendre parler dans l'Orient, et dans la Grèce même, c'eût été une plus grande merveille, dit saint Augustin[2], que d'entendre des corneilles en Afrique. »

IX. — On parle cependant, je le sais, de philosophie chrétienne, de littérature chrétienne, d'art chrétien. On attribue au christianisme la supériorité, les grandeurs et les merveilles de notre civilisation, comme on impute à l'islamisme l'état d'ignorance et de barbarie dans lequel languissent aujourd'hui les peuples soumis à cette religion.

Il convient de rectifier cette grave erreur.

Tant vaut l'homme, tant vaut sa foi et son Dieu, comme dit le poëte allemand Rückert[3]. Les doctrines du Koran n'ont pas empêché les Arabes, au temps des Califes, du IXe au XIIIe siècle, de remplacer, par une brillante et glorieuse civilisation, la civilisation romaine étouffée par les barbares. Seuls alors, ils se distinguaient dans la carrière des sciences, de la littérature et de la philosophie.

Qui peut dire ce que l'esprit des Occidentaux eût fait, lui aussi, de l'islamisme, si Charles Martel, au lieu de vaincre, eût été vaincu à la bataille de Poitiers, et que l'Europe fût alors devenue musulmane? Ce qui pour nous est certain, c'est qu'il en eût autrement usé que n'ont fait les Turcs, race tartare, réfractaire au progrès, parce qu'il l'eût autrement interprété : il

1. Chateaubriand, *Études historiques*, étude IIIe, IIIe partie. — 2. *Epist. ad Dioscorum.* — 3. So wie der Mensch, so ist sein Glaube, sein Gott.

en eût corrigé les funestes influences, comme il a modifié celles du christianisme, et ceux-là mêmes qui font honneur aujourd'hui de notre civilisation à l'Evangile attribueraient sans doute avec tout autant, c'est-à-dire tout aussi peu de raison, au Koran, tout ce qui se rencontre de bon et de beau dans notre état social, dans nos institutions, dans nos mœurs, dans nos sciences et nos arts.

Civilisation chrétienne, art chrétien, littérature chrétienne, philosophie chrétienne : je n'hésite pas à affirmer que dans ces appellations les mots, comme on dit, hurlent d'être accouplés ensemble.

On s'y laisse prendre cependant. Pour que l'illusion s'évanouisse, il ne faut que l'expliquer.

La nature humaine, quoi qu'on fasse, ne perd jamais entièrement ses droits. Nul, je n'en excepte ni les saints, ni les apôtres, ni le Christ lui-même, nul n'a jamais complétement dépouillé le vieil homme : tous, plus ou moins, ont toujours gardé quelque chose de l'antique Adam.

Grâce à cette révolte permanente de l'esprit de l'homme contre l'esprit de Dieu, l'Église chrétienne elle-même, malgré qu'elle en eût, a été forcément amenée, ici encore, à quelques concessions. Il n'en fallait pas davantage. Progressivement l'esprit humain, ce que l'Église appelle l'esprit du monde, l'esprit du siècle, dans son activité incessante, *vires acquirit eundo,* a élargi, a multiplié les accès qu'on n'avait pu lui fermer entièrement ; il a fait irruption dans l'Église elle-même, et, s'il s'est à quelques égards modifié sous l'influence de l'esprit divin, de la raison de l'Église, celle-ci s'est modifiée bien plus encore sous l'influence de l'esprit humain, de la raison humaine.

C'est de cet amalgalme, au jour où l'élément humain, l'élément profane, s'y est trouvé en prédominance, qu'a pu naître ce qu'on a nommé si improprement l'art chrétien, la littérature chrétienne, la philosophie chrétienne. Il suffit, pour s'en convaincre, d'étudier dans leurs origines et dans leurs développements, depuis l'apparition du christianisme, la philosophie, la littérature et les arts.

On ne s'étonnera pas que nos recherches s'attachent d'abord, et spécialement, à la philosophie.

Un mouvement de l'esprit humain, mouvement irrésistible parce qu'il est essentiel à notre nature, s'est produit, disons-

nous, à toutes les époques, en dépit de l'Église, au sein de l'Église même, non sans dommage assurément pour les droits de la raison, sans cesse entravée, souvent même égarée par l'esprit divin, mais aussi, mais surtout aux dépens de l'intégrité, de la sincérité du dogme chrétien. Ce mouvement a fait éclore ce qu'on nomme la philosophie chrétienne, produit hybride, qui n'est en réalité ni de la philosophie ni du christianisme. Je ne connais pas de démonstration plus évidente de l'opposition radicale, de l'irréconciliable antipathie toujours subsistante entre la science et la foi, la raison et l'autorité, la philosophie et la religion.

Qu'est-ce en effet que la scolastique dans son essence? « Un rationalisme surnaturel, » disent les théologiens [1]; c'est-à-dire une absurdité; c'est-à-dire aussi, et tout ensemble, la négation de la foi et de la raison. « La scolastique, ajoutent-ils, part de l'enseignement de l'Église et s'efforce d'accorder la foi avec la raison, et de faire sortir la science de la foi. » Singulière prétention, et tout à fait extravagante! « La philosophie, comme on l'a très-bien dit, est, par essence, l'esprit d'examen et de liberté, et la religion, l'esprit d'abnégation, de renonciation, d'obéissance [2]. » Quel accord possible entre ces deux termes? Il faut convenir que l'esprit humain, ébloui par la foi, est sujet à d'étranges hallucinations.

La prétention de concilier la foi et la raison s'était manifestée dès les premiers siècles de l'Église. Les scolastiques, en l'adoptant, ne faisaient que reprendre la voie frayée en particulier par les Alexandrins et par saint Augustin. Les uns et les autres, marchant sous la même bannière, invoquaient également ce principe, considéré par eux comme inébranlable : « La foi précède la science et en pose les limites et les conditions. »

Saint Augustin s'en était expliqué en ces termes : « C'est avec raison qu'il a été dit par le Prophète : *Si vous n'avez pas la foi, vous n'aurez point l'intelligence.* Il a sans aucun doute distingué entre l'une et l'autre, et conseillé de croire d'abord, afin que nous puissions comprendre ce que nous croyons. Il a donc semblé conforme à la raison que la foi précède la raison.[3] »

1. Voyez J. Alzog., *Histoire de l'Église,* t. II, § 252, p. 420, 421. — 2. Jules Simon, *OEuvres de Descartes*, Introduction, p. IV. — 3. August., *Epist.* CXX, n. 3. Ideo rationabiliter dictum est per Prophetam : Nisi credideritis, non intelligetis. Ubi procul dubio discrevit hæc duo, deditque consilium, quo prius

Les scolastiques à leur tour, en particulier par la bouche de saint Anselme et de Guitmond, tous deux élèves de Lanfranc, tous deux archevêques, l'un de Cantorbéry, l'autre d'Averse, ont proclamé la même maxime : « Le Christ, ainsi s'exprime Guitmond, le Christ ne dit pas : *comprends*, mais *crois*. A lui le soin du comment se fera ce qu'il veut qui se fasse. Ton affaire à toi n'est pas de discuter, mais de croire humblement que ce qu'il veut qui se fasse se fera. Car il n'est pas besoin que tu comprennes d'abord, pour que tu croies ensuite, mais que d'abord tu croies, pour qu'ensuite tu comprennes. Et le prophète Isaïe n'a pas dit : Si vous n'avez l'intelligence, vous ne croirez pas, mais : Si vous ne croyez pas, vous n'aurez pas l'intelligence [1]. »

Il est bien entendu que l'intelligence des mystères de la foi n'est que pour l'autre vie.

Saint Anselme impose à la raison, toutes les fois qu'elle s'applique à une question religieuse, deux règles dont il entend qu'on ne se départe jamais. La première, c'est qu'en matière de religion la foi précède et circonscrive toute discussion philosophique. Il en donne pour motif que la foi, dans les choses spirituelles, tient lieu de l'expérience; que la raison, abandonnée à elle-même, est aveugle, et qu'à moins de se guider par la foi elle ne peut aboutir qu'aux abîmes de l'erreur. La raison ne doit donc pas lever fièrement la tête, comme si elle se suffisait à elle-même, mais s'incliner avec respect et modestie devant la foi [2]. En second lieu, la raison ne doit jamais s'élever contre la foi : la foi doit toujours rester pour la raison la règle invariable [3].

credamus, ut id, quod credimus, intelligere valeamus. Proinde ut fides præcedat rationem rationabiliter visum est. Saint Augustin insiste fréquemment sur ce point. Cf. en particulier *de Incarnat. Verbi*, c. II; *de Morib. Eccl. cathol.*, c. XXV; *de Trinit.*, I, 1 et 2; tract. XL in Joann.

1. *De corp. et sang.*, ap. *Maxim. Biblioth.*, t. XVIII, p. 445-46. Non præcipit tibi Christus : Intellige, sed crede. Ejus est curare, quomodo id, quod fieri vult, fiat : tuum est autem non discutere, sed humiliter credere, quia quidquid omnino fieri vult fiat. Non enim intelligendum prius est, ut postmodum credas, sed prius credendum, ut postmodum intelligas. Nec propheta Esaias, VII, 9, dixit : Nisi intellexeritis, non credetis, sed : Nisi credideritis, non intelligetis. — 2. Anselm., *de Fide Trinitatis*, c. II. Nimirum hoc ipsum quod dico, qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. *Proslogium*, c. I. Neque enim quæro intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam. — 3. *De Fide Trinit.*, c. II. Nullus quippe christianus

Dans ce système, la question n'est pas de savoir ce qui est vrai, mais ce qui a été révélé. Tout repose sur l'autorité de la foi, c'est-à-dire de l'Église. De là ce mot si juste et si profond de saint Augustin : « Je ne croirais pas à l'Évangile, si l'autorité de l'Église ne m'en faisait une loi [1]. »

Voilà qui s'éloigne beaucoup, assurément, de la maxime des anciens : « C'est à la force des raisons, non pas à l'autorité, qu'il faut avoir égard dans les discussions [2]. »

Mais alors, et depuis longtemps, depuis le triomphe du christianisme, depuis qu'en agissant dans l'esprit et sous l'inspiration de l'Église l'empereur Théodose avait expressément défendu, sous peine de bannissement et d'infamie, que nul osât, comme autrefois, à ses frais et risques, ouvrir une école [3], il n'était plus permis d'aspirer à cette liberté d'enseignement dont avaient joui presque sans interruption, dans l'antiquité, la Grèce et Rome.

Et néanmoins, si elle n'avait cédé à une impérieuse nécessité, l'Église devrait encore se reprocher d'avoir toléré que la raison humaine, même en des limites aussi restreintes, s'immisçât dans les questions de la foi. C'était mettre en contact deux forces essentiellement hostiles; il devait s'ensuivre nécessairement une lutte, d'abord sourde et latente, puis ouvertement déclarée, dont, à la longue, ni la raison divine ni l'Église ne pouvaient sortir triomphantes. Nous en avons, ce me semble, aujourd'hui une démonstration surabondante.

Au reste, il est curieux d'étudier avec quel naïf mélange de timidité et d'audace l'esprit humain, encore dans les langes de la foi religieuse, sans arrière-pensée, sans conscience aucune de l'œuvre de destruction qu'il prépare, s'essaye à secouer les entraves que lui impose l'esprit divin.

A la fin du XI[e] et au commencement du XII[e] siècle, pendant que l'Église cherchait à s'emparer définitivement du gouvernement du monde, quelques hommes « réclamaient pour la

debet disputare, quomodo, quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eamdem fidem tenendo, amando, et secundum illam vivendo, humiliter, quantum potest, quærere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat ; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum.

1. August., *contra Epist. Fundam.*, c. IV. Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas. — 2. Cicero, *de Nat. deor.*, I, 5. Non tam auctoritatis in disputando, quam rationis momenta quærenda sunt. — 3. *Cod. Theod.*, lib. XIV, tit. IX, l. 3.

raison humaine le droit d'être quelque chose dans l'homme, le droit d'intervenir dans ses opinions. La plupart d'entre eux n'attaquaient pas les opinions reçues, les croyances religieuses ; ils disaient seulement que la raison avait le droit de les prouver, qu'il ne suffisait pas qu'elles fussent affirmées par l'autorité. Jean Érigène, Roscelin, Abailard, voilà par quels interprètes la raison individuelle a recommencé à réclamer son héritage. Quand on cherche le caractère dominant de ce mouvement, on voit que ce n'était pas un changement d'opinion, une révolte contre le système des croyances publiques ; c'était simplement le droit de raisonner revendiqué pour la raison. Les élèves d'Abailard lui demandaient, nous dit-il lui-même dans son *Introduction à la Théologie,* « des arguments philosophiques et propres à satisfaire « la raison, le suppliant de les instruire, non à répéter ce qu'il « leur apprenait, mais à le comprendre ; car nul ne saurait croire « sans avoir compris, et il est ridicule d'aller prêcher aux autres « des choses que ne peuvent entendre ni celui qui professe, ni « ceux qu'il enseigne... Quel peut être le but de l'étude de la phi- « losophie, sinon de conduire à celle de Dieu, auquel tout doit se « rapporter ? Dans quelle vue permet-on aux fidèles la lecture des « écrits traitant des choses du siècle, et celle des livres des Gen- « tils, sinon pour les former à l'intelligence des vérités de la « sainte Écriture, et à l'habileté nécessaire pour les défendre ?... « C'est dans ce but surtout qu'il faut s'aider de toutes les forces « de la raison, afin d'empêcher que, sur des questions aussi dif- « ficiles et aussi compliquées que celles qui font l'objet de la foi « chrétienne, les subtilités de ses ennemis ne parviennent trop « aisément à altérer la pureté de notre foi. »

« L'importance de ce premier essai de liberté, de cette renaissance de l'esprit d'examen, fut bientôt sentie. L'Église déclara sur le champ la guerre à ces réformateurs nouveaux, dont les méthodes la menaçaient bien plus que leurs doctrines. C'est là le grand fait qui éclate à la fin du XIe et au commencement du XIIe siècle, au moment où l'Église se présente à l'état théocratique et monastique. Pour la première fois, à cette époque, une lutte sérieuse s'est engagée entre le clergé et les libres penseurs. Les querelles d'Abailard et de saint Bernard, les conciles de Soissons et de Sens, où Abailard fut condamné, ne sont pas autre chose que l'expression de ce fait, qui a tenu dans l'histoire de la civilisation moderne une si grande place. »

Ainsi s'exprime M. Fr. Guizot dans son *Histoire de la civilisation en Europe*, VI[e] leçon.

Quelques détails feront peut-être apprécier mieux encore le caractère de la lutte dont parle le célèbre historien.

Au IX[e] siècle, la question de la grâce et du libre arbitre, si solennellement agitée au V[e], fut reprise par le moine saxon Gottschalk, qui renouvela, dans toute sa rigueur, la doctrine de la *double prédestination*, victorieusement établie par saint Augustin. Personne n'eût osé contester nominalement l'autorité de l'illustre évêque d'Hippone; mais plusieurs théologiens, se retranchant derrière ses réserves plus ou moins logiques en faveur du libre arbitre, interprétaient le grand docteur de l'Église d'Occident d'une façon fort adoucie. L'archevêque de Reims, Hinkmar, après avoir fait condamner Gottschalk dans un concile tenu à Kiersi, le fit fustiger et emprisonner (849). Une vive irritation se manifesta aussitôt dans une grande partie du clergé gaulois, qui tenait pour les opinions de Gottschalk, c'est-à-dire pour la doctrine de saint Prosper, de saint Augustin et de saint Paul : Prudence, évêque de Troyes, Loup, abbé de Ferrières, Ratramne, moine de Corbie, prirent parti pour le moine captif, écrivirent en faveur de la *double prédestination*, et opposèrent concile à concile. Rémi, archevêque de Lyon, se mit à la tête du parti contraire à Hinkmar; les conciles de Valence et de Langres démentirent les conciles de Mayence et de Kiersi. La cour de Rome se montra favorable aux défenseurs de Gottschalk. Hinkmar appela à son aide le chef de l'école du palais, Jean Scot Érigène. On n'avait pas vu en Occident, depuis les Pères du V[e] siècle, un génie de cette trempe. Avec lui commence cette série d'efforts, tentés toujours en vain, pour accorder, pour unifier la théologie et la philosophie, considérées jusqu'à lui comme deux sciences tout à fait distinctes, ou même entièrement opposées. Son langage effraya bientôt ceux qui l'avaient prié de parler. Sans aucune pratique des faux-fuyants théologiques, il attaqua résolûment, en cette circonstance, et avec les mêmes arguments, l'une et l'autre prédestination, et soutint, comme Pélage, la thèse de l'absolue liberté. Dans le traité qu'il écrivit à cette occasion, il osa le premier émettre cette proposition : « La philosophie est la science qui s'efforce de découvrir les principes de toutes choses, et qui les trouve en effet. Qu'est-ce donc que la vraie philosophie, sinon la vraie

religion, et qu'est-ce que la vraie religion, sinon la vraie philosophie[1] ? »

Mais Jean Scot, pour ce fait, encourut justement le reproche d'hérésie ; il fut en butte aux persécutions du pape Nicolas II, et nul, à l'exception de l'hérésiarque Bérenger, n'osa de longtemps marcher sur ses traces[2].

Au XIe siècle, Jean Roscelin, dissertant sur la Trinité, se permit de dire : « Si les trois personnes sont une seule et même essence divine, il s'ensuit nécessairement que tout ce qui arrive à une personnne arrive aussi à l'autre, ou à la divinité ; si quelque chose de particulier arrive à une personne plutôt qu'à l'autre, alors y a trois essences distinctes, non une seule. Or, la doctrine de l'Église enseigne aussi cette proposition, que la seconde personne s'est faite homme, et non pas la première ni la troisième. Mais si les trois personnes ne forment qu'une seule essence divine, la raison prononce que non-seulement la seconde, mais aussi la première et la troisième, sont, avec la seconde, devenues homme, etc. » Et Roscelin inclinait, ce semble, à décider que, si l'usage ne s'y opposait, il faudrait dire qu'il y a trois dieux.

Roscelin fut pour ce fait en butte aux attaques de saint Anselme, cité devant une assemblée ecclésiastique, à Soissons, en 1092, forcé à une rétractation non pas, bien entendu, par des motifs rationnels, mais par la violence du peuple et la crainte de la mort, dépouillé de sa dignité de chanoine de Compiègne et expulsé du pays[3].

Au XIIe siècle, Abailard, cherchant à se rendre compte de la seule chose qu'on pût étudier de son temps, la théologie, entreprend à son tour de transporter la raison dans l'autorité et d'appliquer la philosophie à la théologie ; c'en est assez pour lui attirer les persécutions incessantes de l'Église. Il compose son *Introduction à la Théologie.* Il est cité pour ce fait au concile de Soissons (1121), et, sans que l'assemblée ait voulu entendre sa défense, condamné à passer quelques jours en prison et à jeter lui-même son livre au feu. De ce moment, assailli de continuelles terreurs, qui s'expliquent par le nombre et l'acharne-

1. Joh. Scoti Erigenæ *Lib. de divina prædestinatione*, procemium. — 2. Cf. H. Martin, *Histoire de France*, t. II, p. 468 et suiv. ; Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, t. VIII, p. 51-53. — 3. Cf. Anselm., *de Fide Trinitatis*, c. III ; *Epist.*, l. II, *ep.* XLI.

ment de ses ennemis, il tombait parfois « dans un désespoir si violent qu'il formait le projet de fuir les pays catholiques, de se retirer chez les idolâtres, et d'aller vivre en chrétien parmi les ennemis du Christ, où il espérait plus de charité ou plus d'oubli [1]. »

Sa *Théologie chrétienne* et son *Éthique* excitèrent surtout la fureur des orthodoxes contre ce que l'Église appelle le *rationalisme*. L'Église pouvait admettre avec saint Anselme qu'on embrasse d'abord la foi pour arriver à comprendre, mais non avec Abailard qu'il faille comprendre pour arriver à la foi. Saint Bernard, qui ne voulait que la foi pure et simple et n'admettait la compréhension à aucun titre, ce qui, du reste, ne le rendait que plus propre alors à faire la police des trônes et des sanctuaires, fulmina contre Abailard avec toute la violence de la charité chrétienne. Il le dénonça au saint-siége, pape et cardinaux. Il écrivit à Innocent II : « On forge aux peuples et aux nations un nouvel évangile, on prêche une foi nouvelle, on établit un fondement, outre celui qui a été établi. On dispute, sans moralité sur les vertus et les vices; sans fidélité sur les sacrements de l'Église; sans simplicité et sans modération sur les mystères de la sainte Trinité. Toutes choses nous sont présentées de travers, contrairement à la coutume et à ce que nous avons appris des anciens (*cuncta nobis in perversum, cuncta præter solitum et præterquam accepimus, ministrantur*)... Ainsi Goliath (Abailard), se présentant debout avec son écuyer (Arnaud de Brescia), élève la voix, entre les deux armées, contre les phalanges d'Israël, et insulte d'autant plus audacieusement aux bataillons des saints, qu'il sent que David n'est pas là. Enfin, à à la honte des docteurs de l'Église, il exalte, par ses louanges, les philosophes, il préfère leurs inventions et ses propres nouveautés à la doctrine et à la foi des pères catholiques (*ad inventiones illorum et suas novitates catholicorum patrum doctrinæ præfert et fidei* [2]). Dans sa circulaire à tous les évêques et cardinaux de la cour de Rome, saint Bernard fait entendre le même langage. Il leur rappelle « que leur oreille doit être ouverte aux gémissements de l'épouse ; qu'ils doivent reconnaître leur mère, et ne pas l'abandonner dans ses tribulations; » il leur dénonce « la témérité de cet Abailard, persécuteur de la foi, ennemi de

1. Abail., *Epist.* I, p. 32. — 2. Bernard., *Epist.* CCCXXX.

la croix, moine au dehors, hérétique au dedans, religieux sans règle, abbé sans discipline, couleuvre tortueuse qui sort de sa caverne, hydre nouvelle à qui, pour une tête coupée à Soissons, il en repousse sept autres. »

Un concile fut convoqué, le dimanche 2 juin 1140, à Sens, cité tout ecclésiastique, alors métropole de Paris. Saint Bernard y remplit le rôle d'accusateur. Abailard, condamné, fit en vain appel au saint-siége; Innocent II approuva les décisions du concile : il ordonna que les livres incriminés fussent brûlés, et imposa à leur auteur, *tanquam hæretico,* un perpétuel silence.

Réfugié dans ce temps au monastère de Cluny, Abailard écrivait là-dessus à Héloïse, alors religieuse au Paraclet : « Héloïse, ma sœur, toi qui me fus jadis si chère dans le siècle, toi qui m'es aujourd'hui plus chère encore en Jésus-Christ, la logique m'a rendu odieux au monde. Ils disent en effet, ces pervers, qui pervertissent tout, et dont la sagesse est perdition, que je suis éminent dans la logique, mais que j'ai failli grandement dans la science de Paul. En louant en moi la trempe de l'esprit, ils me refusent la pureté de la foi. C'est la prévention, ce me semble, plutôt que la sagesse, qui me juge ainsi. »

Abailard avait tort. Aux yeux de l'Église, au tribunal de la raison divine, « en intervertissant les rapports de la science et de la foi, et en soutenant contre saint Anselme que l'homme doit arriver à la foi par la science, parce que le vrai principe de la connaissance, la véritable clef de la sagesse, est le doute[1], » il se rendait coupable d'une monstrueuse erreur.

Éclairée sur le danger qui la menaçait, l'Église continua de poursuivre de ses anathèmes, et ils avaient alors une terrible puissance, tout essai d'affranchissement tenté par l'esprit humain. Elle y déploya l'inexorable cruauté de la peur. Cette peur était telle qu'elle inspira au concile de Toulouse (1229) cet étrange décret : « Nous défendons qu'il soit permis aux laïques d'avoir les livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament, si ce n'est peut-être le Psautier ou le Bréviaire pour les offices divins, ou les Heures de la bienheureuse Marie, au cas où quelqu'un par dévotion voudrait les avoir ; mais nous faisons très-étroite défense qu'ils aient ces livres traduits en langue vulgaire[2]. »

1. Cf. J. Alzog., *Histoire de l'Église,* t. II, p. 435. — 2. *Can.* IV, ap. Cabassut., p. 463. Prohibemus etiam ne libros Veteris Testamenti, aut Novi, laici

Gautier de Saint-Victor avait poussé un grand cri contre la philosophie d'Aristote; il voyait en elle la source principale de toutes les hérésies. Un concile, tenu à Paris en 1209, décréta que certains livres d'Aristote, traitant de métaphysique, récemment apportés de Constantinople, et traduits du grec en latin, parce qu'ils donnaient ou pouvaient donner occasion à des hérésies, seraient tous brûlés, et défense était faite, sous peine d'excommunication, « de transcrire et de lire ces livres, ou de les posséder de quelque manière que ce soit[1]. »

On ne témoignait pas une moindre aversion pour les sciences naturelles et mathématiques. « La connaissance du monde extérieur paraissait alors aussi dangereuse que l'avait été, aux yeux de Tertullien, de Clément d'Alexandrie et de presque tous les anciens Pères, la culture des arts plastiques. Au XIIe et au XIIIe siècle, les conciles de Tours (1169) et de Paris (1209) interdirent la damnable lecture des ouvrages de physique[2]. »

Le concile de Sens (1210), en même temps qu'il faisait brûler les livres d'un certain hérétique, suspendait pour trois ans la lecture de la *Physique* d'Aristote et des commentateurs. Cette prohibition fut rendue définitive, en 1215, dans les statuts donnés à l'Université de Paris par le légat Robert de Courson, qui interdit à la fois la *Métaphysique* et la *Physique* d'Aristote, et n'autorisa que sa *Dialectique* [3].

« Ce furent Albert le Grand et Roger Bacon qui les premiers rompirent courageusement les entraves de l'esprit humain, firent absoudre la nature et la rétablirent dans ses anciens droits[4]. »

Mais l'absolution ne partit pas des sanctuaires du christianisme, et ces droits, ce n'est pas l'Église qui consentit à les reconnaître. Le moine franciscain, Roger Bacon, accusé d'avoir avancé « des nouveautés suspectes, » en sondant librement les secrets de la nature, fut condamné à Paris, en 1278, par le général de son ordre, légat du pape. L'illustre promoteur de la philosophie expérimentale passa en prison les dernières années

permittantur habere, nisi forte Psalterium, vel Breviarium pro divinis officiis, aut Horas beatæ Mariæ aliquis ex devotione habere velit : sed ne præmissos libros habeant in vulgari translatos arctissime inhibemus.

1. Ap. Rigord, *Vie de Philippe-Auguste.* — 2. A. de Humboldt, *Cosmos,* t. II, p. 32, 33. — 3. Voyez H. Martin, *Histoire de France,* t. IV, p. 57, 58. — 4. A. de Humboldt, *Cosmos,* t. II, p. 33.

de sa vie. « On frappa en lui le principe même de l'expérience et de l'observation, déjà réprouvé implicitement, chez Albert le Grand lui-même, par l'ordre de Saint-Dominique[1], et l'on refoula les sciences naturelles dans les retraites obscures des alchimistes et des nécromants[2]. »

Personne n'ignore quelles ont été les luttes de la science et de la foi à l'occasion de la découverte du véritable système du monde.

Saint Augustin avait formellement condamné la croyance aux antipodes comme incompatible avec les fondements de la foi chrétienne[3]. Les principaux des Pères grecs et latins, saint Justin Martyr, Lactance, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Césaire et beaucoup d'autres, avaient exprimé le même sentiment. Le système de Ptolémée, ainsi que plus tard celui de Copernic, était donc considéré comme impie, et, de tous les obstacles qu'eut à surmonter Christophe Colomb dans l'exécution de sa merveilleuse entreprise, le moindre ne fut pas l'opposition du conseil ecclésiastique de Castille, appelant à son aide tous les Pères de l'Église pour confondre le téméraire novateur, et, avec lui, la théorie, empruntée aux philosophes grecs, de la sphéricité de la terre.

A ce moment se levait l'aurore de la Renaissance. A la réapparition du splendide soleil de l'antiquité, si longtemps couvert de profondes ténèbres, le monde chrétien fut ébloui. L'Église elle-même ne put d'abord résister à cet entraînement général d'admiration et d'enthousiasme. Elle accueillit, elle encouragea un moment les arts, les sciences, la littérature. Statues, tableaux, comédies, poëtes, artistes, prêtres, femmes, tout, sous le gouvernement de papes tels qu'Alexandre VI, Jules II, Léon X, reproduisait la Rome de Virgile et d'Auguste : « La pensée chrétienne, altérée à sa source, s'était évanouie sous les pompes de la Renaissance dans une sorte d'évocation universelle de la beauté et du génie antique. » On voyait des « prêtres qui préféraient Socrate à Jésus, qui refusaient de lire la Bible de peur de gâter leur style, qui mêlaient des paroles blasphématoires aux paroles sacramentelles du divin sacrifice ; » des « cardinaux tout mon-

1. « Les dominicains, en 1243, s'étaient interdit la médecine et même la physique ; en 1287, ils s'interdirent la chimie. Quelques années après, le pape Boniface VIII anathématisa les dissections anatomiques. » — 2. H. Martin, *Histoire de France,* t. IV, p. 283. — 3. Cf. *De Civit. Dei,* l. XVI, c. IX.

dains et sensuels, amis des savants, savants eux-mêmes, pleins d'aveuglement sur la révolution religieuse à laquelle l'érudition poussait de tous ses efforts[1]. »

Ainsi l'Église s'ouvrait à l'art et à la science; mais c'est que l'Église, alors égarée de ses voies, était elle-même devenue païenne.

Je ne veux rien dire d'Alexandre VI. Mais assurément ce n'était pas l'esprit chrétien qui animait Jules II, quand il entreprit de démolir l'antique basilique de saint Pierre, cette métropole de la chrétienté, dont chaque pierre était pour ainsi dire consacrée, sanctifiée, et dans laquelle se trouvaient réunis les monuments de la vénération de tant de siècles, pour élever à sa place un temple sur le modèle et d'après les règles de l'antiquité; temple qui, dix ans après qu'il en eut posé la première pierre, devait être la cause indirecte de ce grand mouvement contre la papauté, qu'on a nommé la *Réforme*.

Ce n'était pas l'esprit chrétien qui animait Léon X, quand « cet athée aux mœurs élégantes et faciles, audacieusement incrédule et riant tout haut de la *fable du Christ,* épicurien aimable, prodigue, fastueux, sorte de sultan catholique, qui n'aimait que la chasse, les festins, la musique, les beaux vers, se faisait le pape des poëtes et des peintres, passait sa vie dans de molles et savantes causeries, sous les bosquets ombreux de Malliana, faisait fleurir au pied de la croix la mythologie de la grâce et de la volupté et livrait le Vatican à la religion de la chair[2] »

Un seul homme, en Italie, osa, dans ce temps-là, entreprendre au nom de la foi et de la morale évangélique une puissante réaction contre la Renaissance. Animé du véritable esprit chrétien : « L'Église, disait Jérôme Savonarola, ne me paraît plus l'Église! » et il faisait brûler sur la place publique de Florence des monceaux de livres, de tableaux, d'instruments de musique et d'ustensiles de toilette, enlevés de gré ou de force à leurs possesseurs. Des chefs-d'œuvre de peinture, des livres et des manuscrits précieux périrent ainsi en grand nombre. Mais l'esprit de la Renaissance avait entièrement corrompu l'esprit de l'Église : Savonarola fut condamné au feu (23 mai 1498). C'était la papauté, représentée par Alexandre VI, brûlant de ses propres mains la

1. Voyez Th. Lavallée, *Histoire des Français,* 4e édit., t. II, p. 269 et suiv. — 2. *Ibid.*, l. c.

foi des premiers apôtres non moins que celle du moyen âge, représentée par un pauvre moine dominicain. Plus tard, cette même papauté « qui l'avait tué, quand elle était païenne ou athée, le revendiqua lorsqu'elle redevint catholique et qu'elle accomplit vers le moyen âge, avec plus de politique et moins d'ascétisme, le retour qu'il avait tenté[1]. »

Aux premières années de la Renaissance, les lettrés et les savants, attirés par le savant et lettré Pie II (Æneas Silvius), étaient devenus nombreux à Rome. Quelques-uns, dans le dessein de mettre en commun leurs efforts, y avaient formé une Académie. Dans leur naïf enthousiasme, ils avaient pris des noms romains, ils ne parlaient plus que grec ou latin, ils juraient par les dieux de l'Olympe, et faisaient revivre dans leurs habitudes quelques-unes de celles de l'antiquité. Le successeur de Pie II, « Paul II, vit dans l'Académie romaine une conspiration contre la religion et contre l'État; il fit saisir les académiciens, les appliqua cruellement à la torture, essayant de leur arracher un secret qui n'existait pas: l'un d'eux, Agostino Campano, mourut entre les mains du bourreau. Le pape dispersa du moins la société comme suspecte de paganisme, et proscrivit jusqu'à l'emploi du nom d'*Académie* comme renfermant quelque chose d'impie et de menaçant pour la religion et pour l'État[2]. »

Les papes de la fin du XVI[e] siècle, Paul IV, Pie V, comprenant, eux aussi, tout ce que le réveil de l'esprit humain, appelé Renaissance, avait déjà fait de mal à l'Église, réagirent avec la même violence contre le paganisme de Léon X : ils fermèrent les universités comme des foyers de perdition, ils dispersèrent les érudits et les poëtes comme une secte de corrupteurs.

Qui peut dire jusqu'où auraient été les esprits en Italie, au XVI[e] siècle, alors que se manifestait, sous l'influence de l'antiquité classique, un si vigoureux essor vers les recherches philosophiques aussi bien que vers l'étude de la nature en général, et quand toutes les idées, depuis longtemps adoptées, étaient remises en question et passées au creuset du libre examen? « Mais l'Église leur imposa une barrière qu'ils ne devaient plus franchir. Malheur à quiconque osa s'aventurer au delà[3]! »

1. Voyez H. Martin, *Histoire de France*, t. VII, p. 285, 287, 288. — 2. Zeller, *Hist. de la chute de l'Italie*. — 3. Ranke, *Fürst. und Völk. von Süd-Europa*, t. II, p. 495.

Inutile de rappeler les difficultés que rencontra dès lors, par le fait de l'Église, l'enseignement même du grec et de l'hébreu, devenus pour elle deux épouvantails. Au dire de la Sorbonne et des théologiens, le grec était la langue des hérésies, l'hébreu menait tout droit au judaïsme.

La raison humaine compta bientôt de nouveaux martyrs.

On connaît le sort de Giordano Bruno. Arrêté par l'inquisition de Venise, qui le livra au saint office de Rome, le philosophe néo-platonicien fut brûlé vif, le 17 février 1600, en vertu de cette sentence, bien digne de ses juges : *ut quam clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur* [1]. Bruno avait été enfermé pendant six ans sous les plombs de Venise, et pendant deux ans dans les cachots de l'inquisition, à Rome. Lorsqu'on lui porta son arrêt de mort, cet homme, qui pouvait échapper au supplice par une simple rétractation, mais que rien ne put faire fléchir, prononça ces belles et courageuses paroles : « *Majori forsitan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam* [2].»

Quelques années plus tard (1619), un autre philosophe italien, réfugié en France, Lucilio Vanini, montait aussi sur un bûcher. Traduit devant le parlement de Toulouse, « il fut condamné, *pour athéisme et blasphème,* à être brûlé vif, après avoir eu la langue coupée. Il marcha au supplice avec un courage farouche : les contemporains nous ont conservé les horribles détails de sa lutte avec le bourreau sur le bûcher même. Il avait à peine trente-trois ans [3]. »

Galilée à son tour entreprit de plaider la cause de la science auprès du pape et du sacré collége, et de concilier, s'il se pouvait, l'Écriture sainte avec la révélation nouvelle. En 1632, parut à cet effet le fameux dialogue des *deux systèmes du monde,* « dans lequel toute sa théorie était résumée sous une forme dubitative et avec une soumission apparente qui trompa la censure, mais non l'inquisition. On sait comment répondirent Urbain VIII et le saint office de Rome. L'illustre vieillard, arrêté,

1. Traduisez : « Pour qu'il soit puni aussi doucement que possible et sans effusion de sang. » L'Église, comme on sait, a horreur du sang. — 2. C'est-à-dire : « Vous portez contre moi une sentence avec plus de crainte peut-être que je ne la reçois. » Cf. Ranke, *Fürst. und Völk. von Süd-Europa,* t. II, p. 492-494; Alex. de Humboldt, *Cosmos,* t. III, p. 268. — 3. H. Martin, *Histoire de France,* t. XII, p. 7.

condamné, torturé, fut contraint d'abjurer devant sept cardinaux *l'hérésie du mouvement de la terre et du repos du soleil* (1633). On mit le sceau sur cette bouche qui ne s'était ouverte que pour annoncer la vérité; on défendit à Galilée de rien enseigner, de rien publier, on prohiba tout ce qu'il avait fait, tout ce qu'il pourrait faire. Relégué, par grâce, dans une campagne solitaire, avec menace de l'ensevelir dans les cachots du saint office en cas de rébellion, il vit mourir dans ses bras sa fille, sa seule consolation; il perdit les yeux, usés à force de contempler le soleil. Le deuil de son cœur ne put abattre l'énergie de son esprit; il pensa, il dicta jusqu'à sa dernière heure, livrant, comme testament, aux quelques disciples parvenus à communiquer avec lui, les idées les plus profondes et les plus neuves sur toutes les parties de la physique, des mathématiques pures et des mathématiques appliquées, et formant encore, dans ces derniers jours si lugubres, des élèves tels que Torricelli et Viviani. Il meurt enfin (8 janvier 1642). Une voix française, la voix d'un ami qui avait encouragé, partagé ses travaux, vécu de sa vie, la voix de Peiresc, avait prononcé d'avance sur le martyr et les bourreaux la sentence de la postérité : « C'est Socrate condamné pour la seconde fois ! La persécution ne s'arrêta pas sur sa tombe. L'inquisition s'efforça d'anéantir les vestiges de sa pensée, ses papiers, ses lettres; son petit-fils même, abruti par une superstition sacrilége, brûla ce qui restait de ses derniers travaux. Rome, après le maître, poursuivit les disciples. Bien des années après la mort du grand homme, le saint-siége exigea des Médicis la destruction de l'*Academia del cimento,* formée à Florence pour continuer l'œuvre de Galilée. Un des plus illustres académiciens, Borelli, un des précurseurs de Newton, fut réduit à mendier dans les rues de Florence; un autre savant, Oliva, se donna la mort pour échapper aux tortures de l'inquisition. Il n'est pas dans l'histoire de spectacle plus douloureux que cette agonie désespérée du génie italien. Épuisé dans l'art par l'immensité de ses créations, vaincu dans la politique par la domination étrangère, il se console dans le sein de la métaphysique : Rome l'y poursuit et étouffe le flambeau de la philosophie dans le sang des philosophes; il se réfugie dans les sciences naturelles : Rome le force et le tue dans ce dernier asile[1] ! »

1. H. Martin, *Histoire de France*, t. XII, p. 14-16.

Dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, la défiance du pouvoir religieux fait encore obstacle, en Europe, au mouvement scientifique, d'ailleurs si fécond dans son ensemble. On n'ose encore enseigner ouvertement le système de Copernic, et Cassini ne se déclare jamais nettement en sa faveur.

D'autre part, l'Église prépare ses foudres contre le cartésianisme qui prétend tout soumettre à la raison. Les réserves pratiques faites par Descartes relativement au domaine religieux ne rassurent pas l'autorité traditionnelle, qui sent bien que ces réserves sont peu d'accord avec la méthode, et que les disciples tireront tôt ou tard les conséquences des principes posés par le maître. « Les ouvrages de Descartes avaient été mis à l'index à Rome, en 1662. En 1667, les restes du philosophe sont apportés de Suède en France... On prépare à Descartes de dignes funérailles... Ces funérailles lui sont refusées! Les adversaires de la philosophie réveillent chez Louis XIV cette crainte des idées, naturelle à tout pouvoir absolu; le protecteur des lettres et des arts défend de prononcer publiquement l'éloge funèbre du plus grand génie qui ait illustré la littérature française[1] ! » Locke, dans le journal de son voyage en France, écrivait ces mots, à la date du 22 mars 1676 : « L'enseignement de la nouvelle philosophie de Descartes est interdit dans toutes les universités, écoles et académies. »

La persécution contre le cartésianisme se continue jusqu'à la fin du XVII[e] siècle. L'Université et les jésuites s'étaient coalisés dans le but de l'anéantir. En 1693, La Sorbonne lançait encore ses décrets contre lui.

C'est aussi la Sorbonne qui, sous Louis XVI, à la veille de la révolution, prétendit inquiéter Buffon pour son dernier chef-d'œuvre, *les Époques de la nature*; « il fallut que la cour intervînt pour qu'on laissât en repos l'illustre vieillard. L'assemblée du clergé, en 1780, avait renouvelé ses plaintes contre la tolérance et ses demandes de persécution contre les philosophes et les protestants : elle avait imploré du roi une nouvelle loi qui réprimât les abus de l'*art d'écrire*[2]. »

1. Voyez H. Martin, *Histoire de France,* t. XIII, p. 170, 175. — 2. Voyez Soulavie, *Règne de Louis XVI,* t. V, p. 136. Le clergé reconnaît qu'on ne peut appliquer la loi de 1757, qui prononce la peine de mort contre les écrivains irréligieux. Il réclame des peines *moins sévères,* mais plus fidèlement appliquées; des amendes, l'exclusion des emplois et des priviléges de citoyen, et la

En voilà bien assez, sans doute, pour que nous soyons autorisé à conclure. Nous le ferons conformément aux faits, d'accord avec les théories.

Un pape, Léon X, s'entoure de poëtes, d'artistes, de savants; il érige de splendides monuments, il célèbre à grands frais et avec pompe la réapparition des monuments anciens; il fait chercher avec soin, dans tous les couvents de la chrétienté, les fragments perdus des œuvres de Tacite, il en paye la découverte avec les indulgences de l'Église, avec l'or du trésor de saint Pierre, et il menace d'excommunication quiconque osera *défigurer les textes*... Voilà l'esprit du siècle, l'esprit humain.

Un autre pape, saint Grégoire le Grand, se glorifie de son ignorance ; il fait abattre les statues, les arcs de triomphe et les monuments des arts de l'ancienne Rome ; il fait brûler la bibliothèque Palatine, fondée par Auguste ; il livre aux flammes tous les exemplaires de Tite-Live qu'il peut découvrir ; il jette au vent les cendres de l'historien Tacite... Voilà l'esprit de l'Église, l'esprit chrétien.

Grâce au progrès des temps et aux exigences désormais indomptables de l'esprit révolutionnaire, l'Église est aujourd'hui forcée de souffrir que la science promulgue ses arrêts au grand jour, et de se borner tantôt à en torturer le sens jusqu'à le faire mentir pour les adapter tant bien que mal à ses croyances, tantôt à médire de la science elle-même et de ceux qui la cultivent. Elle lui reproche en particulier d'engendrer l'orgueil. Grief assurément fort grave! Mais l'histoire est là pour dire combien l'orgueil de la foi est autrement monstrueux, grossier, révoltant, implacable et cruel. Et puis l'orgueil de la science se corrige par la science même : la science, à mesure qu'elle grandit, se fait modeste, parce qu'elle distingue toujours mieux ses bornes et ses limites. L'orgueil de la foi au contraire est incurable.

X. — Si grandes, si pures et si nobles que soient les voluptés de l'intelligence, il en est pour l'homme de plus nobles encore, de plus pures et de plus élevées. Je veux parler de celles qui,

détention perpétuelle pour les récidivistes incorrigibles; pour les libraires, la perte du privilége; la suppression, ou l'extrême restriction du colportage. Une inspection inquisitoriale sur les *mauvais livres* devait être accordée au clergé de compte à demi avec l'autorité civile. (H. Martin, *Histoire de France*, t XVI, p. 506-507.

prenant leur source dans notre conscience, dans notre volonté, et s'attachant, comme l'ombre à son objet, à l'exercice de toutes nos passions affectives, intéressent spécialement notre sensibilité morale.

Telles sont les jouissances qui se rencontrent pour l'homme dans les sentiments d'amour et de bienveillance qui l'unissent à ses semblables, dans les affections plus tendres et plus concentrées qu'il éprouve tour à tour ou tout à la fois, comme fils, comme frère, comme ami, comme amant, comme époux, comme père de famille, comme citoyen; dans les soins dévoués qu'à ces différents titres il rend pour eux-mêmes aux objets de son affection; dans la part même qu'il prend à leurs chagrins et à leurs souffrances. Telles sont aussi celles qui l'émeuvent ou le transportent si délicieusement dans la pratique de la bienfaisance, de la justice, de la vertu, alors même qu'il s'y dévoue jusqu'à la mort.

La raison humaine, qui proclame la légitimité de ces sentiments, de ces affections, de ces voluptés de notre âme, et qui enjoint à l'homme de cultiver en lui, de perfectionner par-dessus tout sa nature morale, va-t-elle encore sur ce point se trouver en contradiction avec la raison divine?...

La voix de l'Église elle-même va nous répondre.

SIXIÈME ÉTUDE.

LA SOCIÉTÉ.

Homo res sacra homini.
SÉNÈQUE.

Non sibi, sed toti genitum se credere mundo.
LUCAIN, *Pharsale*, l. II, v. 383.

Nolite diligere mundum, neque ea quæ in mundo sunt : si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo. Quoniam omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.
SAINT JEAN, 1re épît., II, 15, 16.

I. — L'état social est l'état naturel de l'homme. « La vie sociale, dit Aristote, est pour l'homme un penchant impérieux de la nature. Le premier qui constitua un état fut l'auteur du plus grand des bienfaits. L'homme perfectionné par la société est le meilleur des animaux, il est le plus terrible de tous, lorsqu'il vit sans justice et sans lois [1]. »

« De tout ce qui est honnête, dit à son tour Cicéron, rien n'a plus d'éclat et ne s'étend plus loin que l'union des hommes avec les hommes, cette association où tous les avantages se confondent, cette charité commune, cet amour de l'humanité, *caritas generis humani*. Le sentiment dont je parle commence d'abord par l'amour des pères pour leurs enfants; puis, joignant les familles par les liens du mariage et de l'affinité, il s'étend au dehors, premièrement par les branches des parentés plus éloignées, ensuite par des alliances et des amitiés contractées, par les liaisons que forme le voisinage des demeures, par l'usage

1. Arist., *Politic.*, I, 2.

commun des mêmes coutumes et des mêmes lois, par les traités et les confédérations d'un peuple avec un autre, et enfin par le lien général de tous les hommes ensemble [1]. »

Ce sentiment, qui pousse l'homme avec tant de force vers la société de ses semblables, et que la raison humaine, aussitôt qu'elle s'éveille et pour peu qu'elle soit éclairée par la réflexion, approuve comme l'un des plus nobles et des plus précieux qui caractérisent notre espèce, cet instinct de nature, si puissant, si irrésistible, trouvera-t-il grâce devant la raison divine?

Comment l'espérer, quand on a pénétré un peu avant dans l'esprit du dogme et dans les doctrines morales de l'Église?

On l'a dit, et tout le monde en convient : « La dernière expression du christianisme est de considérer cette vie comme une vallée de larmes, toute créature comme méprisable, et Dieu seul comme digne d'amour. Le christianisme dans ses plus grands apôtres, dans l'Évangile, comme dans saint Paul, comme dans saint Augustin, comme dans tous les saints sans exception, a toujours attendu, imploré, pressé la fin du monde [2]. »

Toute la morale chrétienne peut en effet se ramener à ces deux termes : fuir le monde, aimer Dieu ; l'Église n'entend pas autrement le précepte du psalmiste : *Declina a malo, et fac bonum.*

Le monde, c'est la triple concupiscence : il faut le haïr et s'en séquestrer. Ce n'est pas seulement à ses apôtres, c'est à tous les chrétiens que le Christ adresse ces paroles : « Vous n'êtes point du monde, mais moi, je vous ai choisis et séparés du monde [3]. »

L'apôtre saint Jacques, gourmandant des chrétiens infidèles à leur vocation : « Ames adultères et corrompues, leur dit-il, ne savez-vous pas que l'amour de ce monde est inimitié contre Dieu? Donc, quiconque voudra être ami de ce monde se rend ennemi de Dieu [4]. »

L'apôtre saint Jean dit aussi : « Gardez-vous d'aimer le monde, ni rien de ce qui est dans le monde; si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui ; car tout ce qui est dans le monde n'est que concupiscence de la chair, et concupiscence des yeux, et orgueil de la vie [5]. » — « Nous savons en

1. Cicero, *de Finib. bon. et mal.*, v, 23. — 2. Pierre Leroux, *de l'Humanité*, t. I, p. 206. — 3. Jean, xv. — 4. Jacobi *Epist.*, iv, 4. — 5. I *Epist.* Joan., ii, 15, 16.

effet, ajoute-t-il plus loin, que nous sommes de Dieu, et que le monde est tout entier sous l'empire du démon [1]. »

L'apôtre saint Paul fait entendre à ce sujet le langage que tout chrétien doit tenir : « Le monde est mort et crucifié pour moi, comme je suis mort et crucifié pour le monde [2]. » — « Je me suis dépouillé de toutes choses, et je les regarde toutes comme du fumier, *ut stercora,* afin de gagner Jésus-Christ [3]. »

Le but que se propose l'Église est donc, avant tout, d'isoler l'homme sur cette terre, d'en faire un ermite, de le pousser au désert. Nous l'avons entendu de la bouche de ses docteurs : « La vie monacale est la réalisation complète du christianisme. »

Mais sur ce point comme sur beaucoup d'autres, l'Église, sous peine de se rendre absolument impossible, a dû, quoiqu'elle en eût, pactiser avec la nature humaine. Elle est entrée dans le monde avec la prétention, il est vrai, de l'absorber tout entier dans son sein, *instaurare omnia in Christo,* de le soumettre à une souveraine théocratie, d'en faire en quelque sorte une grande communauté, un immense couvent. Jusqu'à quel point y a-t-elle réussi, et pendant combien de temps?... Les faits historiques, ainsi que les variations et les inconséquences de doctrine, sont là pour témoigner si c'est en définitive l'Église qui a absorbé le monde, ou le monde qui a absorbé l'Église.

Ce qui est certain, c'est que des prétentions de l'Église et des résistances de la nature humaine sont nés, au sein des sociétés modernes, outre une confusion d'idées très-malsaine à l'esprit, des luttes et des déchirements à jamais déplorables, et qui n'ont pas encore cessé.

Ici en effet la contradiction fondamentale que nous avons signalée dans la destinée de l'homme considéré comme individu, et dans les obligations morales qu'elle lui impose, suivant qu'elles sont conçues selon la raison ou selon la foi, éclate et se propage en traits plus marqués, sur un plus vaste théâtre. Elle s'étend sans restriction aucune à tous les phénomènes de la vie sociale, c'est à dire à tous les actes de l'homme considéré soit comme membre d'une société humaine plus ou moins restreinte, soit comme partie intégrante de l'être collectif qu'on appelle humanité.

1. I *Epist.* Joan., v, 19. — 2. *Galat.*, vi, 14. — 3. *Philipp.*, iii, 8. Cf. I *Cor.*, vii, 29-31.

La raison reconnaît tout d'abord que la destinée de l'homme social, de l'humanité elle-même dans son ensemble, dans son tout, et de chacune des sociétés, grandes ou petites, dont l'humanité se compose, ne saurait être contradictoire à celle de l'homme individu ; en autres termes, que les lois civiles et politiques et celles qui constituent le droit des gens, c'est-à-dire qui règlent les rapports de peuple à peuple, ne sont légitimes qu'autant qu'elles sont conformes au droit naturel.

Chacun des membres de l'homme collectif ayant un droit égal au développement, au perfectionnement de son être, la raison conçoit aussi que toute société humaine, comme dit Aristote [1], a nécessairement pour base la justice, c'est-à-dire, pour rappeler ici la définition d'Ulpien, devenue classique, une ferme et constante volonté de rendre à chacun ce qui lui est dû [2] ; et que la justice se fondant ainsi sur la notion de droits réciproques imposant à tous et à chacun de mutuels devoirs, il ne s'agit plus, pour l'homme entré dans l'association du genre humain, de rechercher et de mettre en pratique ce qui convient à sa conservation, à son perfectionnement, à son bonheur, seulement comme être individuel, mais aussi comme être social, c'est-à-dire ce qui convient à la conservation, au perfectionnement, au bonheur de ses semblables.

Cicéron, qui voit dans la justice la plus grande splendeur de la vertu [3], et qui la définit une disposition de l'âme qui, sans blesser l'intérêt général, rend à chacun ce qui est de sa dignité [4]; Cicéron, à ce qu'il disait plus haut, ajoute sensément : « Lorsque, dans cette union universelle, on rend à chacun ce qui lui appartient, et qu'on maintient une égalité convenable dans tout le genre humain, cela s'appelle justice, et la justice est toujours accompagnée de piété, *pietas,* de bonté, de douceur, de bienfaisance, et des autres qualités semblables ; mais tous ces traits ne lui appartiennent pas tellement en propre, qu'ils ne soient communs à toutes les autres vertus ; car, telle étant la nature de l'homme qu'il semble né pour la société, il faut que chaque vertu, dans toutes les actions qui lui sont propres, contribue aux liens de cette société, et qu'elle ne les blesse en rien ; et il faut pareil-

1. *Politic.*, I, 2. — 2. Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi. — 3. *De Officiis,* I, 7. Justitia, in qua virtutis splendor est maximus. — 4. *De Invent. rhetor.*, II, 53. Justitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem.

lement que la justice, dont l'influence se répand sur les autres vertus, les embrasse toutes; car il n'y a de vraiment juste qu'un homme ferme et sage. Comme donc ce qui est honnête est ou la vertu même ou ce que la vertu inspire, ce mutuel concert, et cette tendance unanime de toutes les vertus à une même fin, voilà proprement ce que nous appelons honnête ; et quand la vie d'un homme y est conforme dans tous ses sentiments et toutes ses actions, elle doit être regardée comme une vie sage, droite, honnête, irréprochable, et véritablement convenable à la nature [1]. »

On a résumé là-dessus les théories de certains sages, quand on a dit : « L'idée fondamentale que l'humanité est appelée à réaliser peut se réduire à cette seule proposition : fixer tous les rapports de l'homme avec ses semblables d'après les prescriptions de la raison, sans nuire à sa liberté ; ou bien encore à cette autre proposition plus abrégée : réaliser sur la terre la notion du droit... La fusion de tous les peuples en un seul peuple, de tous les États en un seul État, où l'on ne connaîtra d'autre règle et d'autre loi que ce qui est bon, juste, légitime, où le droit régnera, sera sur le trône, tel est le symbole extérieur de cette réalisation de la notion du droit [2]. »

Notons en passant que les prophètes hébreux avaient, eux aussi, entrevu cet idéal : « Les peuples, disaient-ils, forgeront un jour de leurs épées des socs de charrue, et de leurs lances des faux ; un peuple ne tirera plus l'épée contre un autre peuple; ils ne s'exerceront plus à se combattre. Chacun se reposera à l'ombre de sa vigne et de son figuier, sans avoir à craindre aucun ennemi. La paix sera l'ouvrage de la justice, et du soin de cultiver la justice naîtra une sécurité qui durera éternellement [3]. »

C'est par la société domestique que s'inaugure la grande société humaine, dont elle est pour ainsi dire la molécule organique. C'est par les liens et les devoirs d'époux et de père que l'homme prélude aux liens et aux devoirs de citoyen, et à ceux de membre de cette grande famille qu'on appelle humanité.

Or, la société domestique repose sur la triple base du mariage, de l'éducation des enfants et de la propriété.

Examinons sous quels traits se présentent à la raison humaine

1. *De Fin. bon. et mal.*, v, 23. —2. Barchou de Penhoen, *Hist. de la philosophie allemande*, t. I, p. 373, t. II, p. 77. — 3. Voyez Isaïe, passim; Michée, IV, etc.

d'une part, d'autre part à la raison divine ces institutions essentielles à notre nature.

II. — La famille, c'est la femme.

Or nous avons appris ce qu'est la femme au regard de la raison divine : une créature immonde, origine première du péché et de la mort.

L'union des sexes, sous quelque nom qu'elle se produise, ne peut donc être aux yeux de l'Église, ainsi que le pape saint Sirice, dans une lettre adressée aux évêques d'Espagne, nomme le mariage, « qu'une immondicité, une pollution de la chair. »

Et si l'Église à cet égard s'est crue obligée de faire quelques concessions à la corruption de notre nature, elle n'en continue pas moins d'enseigner, comme fait saint Augustin dans son traité *des Noces et de la Concupiscence,* « que toute volupté est de soi mauvaise ; que le mariage n'est pas un bien, mais seulement un préservatif contre un mal plus grand et un plus grand désordre ; que, dans l'état d'innocence où il avait été créé d'abord, l'homme, s'il y eût persisté, n'aurait pas éprouvé plus de peine à maîtriser ses sens qu'il n'en éprouve aujourd'hui à ouvrir ou à fermer les yeux ; que, l'union des sexes ayant pour unique but de mettre au monde des enfants, l'attrait qui les y porte est inutile et condamnable ; qu'enfin, s'il peut y avoir quelque chasteté dans le mariage, c'est seulement à la condition que les époux, en aucune circonstance, ne perdent jamais de vue le but de leur union, celui de procréer des enfants, non pour le plaisir de les faire et de les aimer, mais pour accroître ainsi le nombre des serviteurs de Dieu[1]. »

Le mariage n'est qu'un remède à l'incontinence. Consulté là-dessus par l'Église de Corinthe, saint Paul répond : « Quant aux choses dont vous m'avez écrit, je vous dirai qu'il est bon que l'homme ne touche à aucune femme. » Il ajoute avec autant de grossièreté dans l'expression que dans la pensée : « Néanmoins, pour éviter la prostitution, que chacun ait sa femme, et que chacune ait un mari à soi. Que le mari rende le devoir à sa femme, et la femme semblablement le devoir à son mari. Le corps de la femme n'est pas en sa puissance, mais en celle du mari : de même le corps du mari n'est pas en sa puissance, mais

1. Voyez *Essai sur la formation du dogme catholique*, t. II, p. 269-272.

en celle de la femme. Ne vous refusez point l'un à l'autre le devoir, sinon peut-être d'un consentement mutuel, par occasion, pour vaquer à la prière; puis revenez-y de concert, de peur que le démon ne vous tente, à cause de votre incontinence. Ce que je vous dis comme une chose qu'on vous pardonne, et non pas qu'on vous commande. Car je voudrais que tous les hommes fussent en l'état où je suis moi-même... Je le dis à ceux qui ne sont point mariés et aux veuves. Il leur est bon de demeurer en cet état, comme moi-même j'y demeure. Que s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient; car il vaut mieux se marier que brûler... Quant aux vierges, je n'ai point un commandement du Seigneur; mais je leur donne un conseil, comme ayant obtenu de la miséricorde du Seigneur d'être un ministre fidèle. Je crois donc qu'il est bon, à cause de la nécessité présente, je crois qu'il est bon à l'homme de rester vierge. Êtes-vous lié à une femme, ne cherchez point à vous délier. N'êtes-vous point lié à une femme, ne cherchez point de femme. Que si vous avez pris femme, vous n'avez point péché. Et si une vierge s'est mariée, elle n'a point péché; mais ces gens-là sentiront dans leur chair des afflictions et des maux. Et moi je vous les épargne. Voici donc, mes frères, ce que je vous dis. Le temps est court, et ainsi que ceux même qui ont des femmes soient comme n'en n'ayant point[1]. »

Veut-on savoir ce que serait en effet, ce que doit être un mariage vraiment chrétien? L'histoire de sainte Scholastique, racontée par Grégoire de Tours, va nous l'apprendre :

« Injuriosus, un des sénateurs d'Arvernie, homme fort riche, rechercha en mariage une jeune fille de même condition, et, après lui avoir donné des gages de sa foi, il fixa le jour des noces : ils étaient tous deux enfants uniques de leurs pères. Le jour arrivé, la cérémonie des noces ayant été célébrée, ils se placèrent selon la coutume dans le même lit; mais la jeune fille, grandement affligée, se tourna du côté de la muraille et se prit à pleurer amèrement. Son mari lui dit : Qu'est-ce qui te chagrine? dis-le moi, je t'en supplie. Comme elle gardait le silence : Je te conjure par Jésus-Christ, Fils de Dieu, reprit-il, de me faire part de ce qui t'afflige.

« S'étant alors retournée vers lui, elle répondit : Dussé-je

1. *Cor.*, VII.

pleurer tous les jours de ma vie, mes larmes ne seraient jamais assez abondantes pour effacer la douleur immense de mon cœur. J'avais résolu de consacrer à Jésus-Christ mon corps pur de tout attouchement d'homme; mais malheur à moi, qu'il a tellement abandonnée que je ne pourrai accomplir mon désir ! Faut-il que je perde en ce jour, que je n'aurais jamais dû voir, ce que j'avais conservé depuis le commencement de ma jeunesse ! Voilà que, délaissée par le Christ immortel qui me promettait le paradis pour dot, je suis liée à un homme mortel, et, au lieu d'être parée d'une couronne de roses incorruptibles, je recevrai du mariage la triste parure d'une couronne de roses flétries. Je devais revêtir l'étole de pureté aux bords des fleuves célestes où règne l'Agneau, et voilà que la robe que je porte est pour moi un fardeau et non un honneur. Mais pourquoi plus de paroles? Malheureuse ! moi qui devais obtenir la demeure des cieux, je suis aujourd'hui précipitée dans les abîmes. Oh ! si tel était mon avenir, pourquoi le jour qui fut le commencement de ma vie n'en fut-il pas aussi la fin? Ah ! plût au ciel que j'eusse passé par la porte de la mort avant d'avoir goûté le lait d'une femme ! Plût au ciel que les baisers de mes douces nourrices ne m'eussent été donnés que dans le cercueil ! Les pompes de la terre me font horreur, car je me représente les mains du Rédempteur percées pour le salut du monde. Je ne puis voir les diadèmes rayonnants de pierreries, lorsque je porte le regard de ma pensée sur la couronne d'épines. Je méprise les vastes espaces de la terre, car je souhaite ardemment les douceurs du paradis. Les palais superbes me font pitié, lorsque je regarde le Seigneur élevé au-dessus des astres.

« A ces paroles, prononcées avec des torrents de larmes, le jeune homme, touché de pitié, lui dit : Nous sommes les enfants uniques des parents les plus nobles de l'Arvernie, et ils ont voulu nous unir pour propager leur race, de peur qu'à leur sortie du monde un héritier étranger ne vînt à leur succéder.

« Elle lui dit : Le monde n'est rien, les richesses ne sont rien, la pompe de cette terre n'est rien, la vie même dont nous jouissons n'est rien. Il vaut bien mieux rechercher cette autre vie que la mort ne termine point, qu'aucun accident, aucun malheur ne peut interrompre ni finir, où l'homme, plongé dans la béatitude éternelle, s'abreuve d'une lumière qui n'a point de coucher, et, ce qui vaut bien plus encore, où

la présence et la contemplation du Seigneur lui-même transportent le bienheureux au niveau des anges et le pénètrent d'une joie intarissable.

« Il répondit : A tes douces paroles, la vie éternelle brille à mes yeux comme un soleil resplendissant. Si donc tu veux t'abstenir de toute concupiscence charnelle, je m'unirai à tes pensées.

« Elle lui répliqua : Il est difficile que les hommes accordent aux femmes de telles choses. Cependant, si tu fais en sorte que nous demeurions sans tache dans ce monde, je te donnerai une part de la dot qui m'a été promise par mon époux, mon Seigneur Jésus-Christ, à qui je me suis consacrée comme épouse et servante.

« S'étant alors armé du signe de la croix, il reprit : Je ferai ce à quoi tu m'exhortes. S'étant donné les mains, ils s'endormirent. Ils couchèrent depuis, pendant un grand nombre d'années, dans un seul lit, et vécurent dans une admirable chasteté, comme leur mort le prouva par la suite.

« Leur épreuve étant accomplie, lorsque Scholastique monta vers le Christ, son mari, après s'être acquitté des devoirs funéraires, dit en la déposant au tombeau : Je te rends grâces, ô notre Seigneur, Dieu éternel ; je rends à ton amour ce trésor sans tache, comme je l'ai reçu de toi !

« A ces paroles, elle se mit à sourire dans son cercueil, et lui dit : Pourquoi révèles-tu ce qu'on ne te demande pas ?

« Il ne tarda pas longtemps à la suivre.

« Comme on les avait placés dans deux tombeaux séparés par une cloison, l'on vit un nouveau miracle qui mit au grand jour leur chasteté. Le lendemain matin, le peuple, s'étant approché de ce lieu, trouva réunis les tombeaux qu'il avait laissés à distance l'un de l'autre, comme si la tombe avait dû ne pas séparer les corps de ceux que le ciel avait réunis[1]. »

Certes, je ne suis pas plus insensible qu'un autre à la douce et naïve poésie de ce charmant récit. Mais est-ce là le mariage dans sa sincérité, j'ajoute, dans sa dignité ? Est-ce que ce récit tout entier ne respire pas, avec l'esprit chrétien, l'horreur de l'union sexuelle ? N'est-il pas d'un bout à l'autre la glorification, l'apothéose de la virginité ?

1. Greg. Turon., *Hist. eccles. Franc.*, l. I, c. XII.

Telle est la tradition morale imposée à l'Église, qui l'a constamment maintenue. Le dernier concile œcuménique l'a confirmée en ces termes : « Si quelqu'un dit que l'état de mariage doit être préféré à celui de la virginité et du célibat, et que ce n'est pas quelque chose de meilleur et de plus heureux de demeurer dans la virginité et le célibat que de se marier, qu'il soit anathème[1] ! » On a remarqué qu'en s'exprimant ainsi le concile de Trente « rompit décidément avec tout le mouvement de la moralité moderne et avec toute philosophie fondée sur le perfectionnement et non sur le renversement de la nature[2]. » A la bonne heure! Mais, à tenir un contraire langage, n'eût-il pas renversé, ruiné de fond en comble toute l'économie du système chrétien?

L'impureté de la femme, la prééminence de la virginité, tels sont les motifs qui, avant tout autre, ont fait prévaloir dans l'Église le célibat ecclésiastique. Je sais que Voltaire a dit : « L'Église romaine l'a emporté en débauches obscènes, parce que pour mieux gouverner les hommes elle s'est interdit le mariage, qui est le plus grand frein à l'impudicité vulgivague et à la pédérastie. » Je connais aussi le mot du pape Pie IV : « A la tête d'un clergé qui aurait femme, enfants et patrie, le pape serait réduit à n'être plus que l'évêque de Rome. » Mais ce ne sont là que des considérations secondaires. La raison déterminante, c'est qu'en principe la haute dignité du sacerdoce ne comporte pas la souillure du mariage. Ainsi l'entendaient les montanistes, qui devancèrent la décision de l'Église catholique en déclarant que le serviteur du sanctuaire, aspirant à devenir un organe du Saint-Esprit, doit vivre dans le célibat. Et ce motif a été si puissant sur l'esprit de l'Église que, malgré sa crainte du scandale, elle a tenu pour néant tous les désordres, tous les crimes qui devaient résulter d'une institution aussi contraire à la nature.

Après cela, n'est-il pas bien étrange que l'Église du moyen âge, tout en préconisant la supériorité morale du célibat, ait élevé le mariage au rang de sacrement? Comment l'entendit-elle? A défaut de signe matériel et sensible, elle a vu dans le mariage, d'accord en cela avec saint Paul (*Éph.* v, 32), une image de l'union de Jésus-Christ avec son Église ; avec la *Vulgate,* elle a tra-

1. *Concil. Trident.*, sess. XXIV, *can.* x. — 2. H. Martin, *Histoire de France*, t. IX, p. 175.

duit le mot μυστήριον par *sacramentum*. Demandez d'ailleurs à l'Église en quoi consistent la matière, la forme et le ministre de ce sacrement : jamais vous n'obtiendrez là-dessus de ses docteurs qu'une réponse dérisoire. Exemple : « Dans chaque mariage contracté selon les formalités prescrites par l'Église, on trouve tout ce qui constitue le sacrement, c'est-à-dire une forme, une matière et un ministre qui applique l'une et l'autre, quoique nous ne puissions définir en quoi précisément consistent ces trois choses. » Ainsi s'exprime, au second volume de sa *Théologie dogmatique,* p. 642, S. Ém. le cardinal Gousset, archevêque de Reims, etc. Tant il est vrai que l'Église n'entend ni ne peut rien entendre aux choses de l'amour et du mariage [1] !

Aussi que de vague et d'incertitude sur ces matières dans la discipline ecclésiastique !

L'Église, à sa naissance, ne voyant, avec saint Paul, dans l'union des sexes qu'un remède contre la fornication et le prurit des sens, à l'usage de ceux que la chaleur de leur tempérament ou le défaut de la grâce rend impropres au célibat, l'Église adopte et bénit, entre les *frères* et les *sœurs,* entendez entre chrétiens et chrétiennes, sinon les amours libres, du moins le concubinat, tel qu'il se pratiquait généralement dans l'Empire depuis la décadence et la corruption des mœurs.

« Il y a deux espèces de mariage parmi les sauvages, dit quelque part Chateaubriand : le premier se fait par le simple accord de la femme et de l'homme ; l'engagement est pour un temps plus ou moins long, et tel qu'il a plu au couple qui se marie de le fixer. Le temps de l'engagement expiré, les deux époux se séparent : tel était à peu près le concubinage légal en Europe, dans le VIIIe et le IXe siècle [2]. »

Le concubinage légal était le concubinage chrétien. Plusieurs conciles le prirent sous leur protection. Rappelons seulement le décret du premier concile de Tolède, en 400. « Si quelqu'un, dit-il, ayant une épouse *fidèle,* a aussi une concubine, qu'il ne communie pas. Mais celui qui n'a pas d'épouse, et au lieu d'épouse

1. Nous n'insistons pas sur ce fait : notre honorable et regretté ami (il était encore plein de santé au moment où nous écrivions ces lignes), P.-J. Proudhon, l'a trop bien démontré dans son livre, *de la Justice dans la Révolution et dans l'Église,* X^e et XIe étude, et ce livre, l'œuvre la plus remarquable de son auteur, ne sera pas toujours proscrit en France. — 2. *Voyage en Amérique.*

a une concubine, ne doit pas être repoussé de la communion, pourvu qu'il se contente de la société d'une seule femme, ou épouse, ou concubine, comme il lui plaira [1]. »

Il est évident, d'après les termes mêmes dont il se sert, que le concile autorise le mari d'une épouse infidèle à se consoler de sa disgrâce avec une concubine.

Le pape Grégoire II ne s'écartait pas, ce semble, de l'esprit de ce concile, en déclarant, comme il fit, dans une célèbre *décrétale* de l'an 726, que, « quand un homme a une épouse infirme, incapable des fonctions conjugales, il peut en prendre une seconde, pourvu qu'il ait soin de la première. »

C'est qu'en effet sur ce point encore la morale de l'Église a été longtemps vacillante, incertaine, contradictoire.

Sous les premiers empereurs chrétiens, l'institution du divorce, qui permettait aux époux séparés de convoler en secondes noces, fut maintenue par le pouvoir civil. Dans l'Église, docteurs et conciles se divisaient sur la question. Saint Épiphane et saint Ambroise étaient d'avis que le divorce était licite pour cause d'adultère ou d'inceste. Saint Augustin, le premier, se prononça pour l'indissolubilité absolue de l'union conjugale : ce qui n'empêcha pourtant pas les conciles de Verberie et de Compiègne, au milieu du VIIIe siècle, de publier des canons favorables au divorce. On en peut dire autant du concile tenu à Rome en 826.

Longue serait la liste des divorces autorisés par l'Église. Qui ne sait, pour rappeler des faits connus de tous, qu'afin d'obtenir de Charlemagne, gendre de Didier, la confirmation de la donation faite au saint-siége par Pépin, un pape ne lui marchanda pas le divorce, et que le grand empereur put, avec l'agrément de l'Église, devenir le mari de neuf femmes? Qui ne sait que beaucoup plus tard encore, en échange du duché de Valentinois et d'une principauté dans les Romagnes, un autre pape accorda le divorce à Louis XII? Le divorce, à une certaine époque, était devenu chose si commune et si facilement tolérée, que, lors du mariage de don Pèdre III, roi d'Aragon, avec Marie, fille du comte de Montpellier, en 1204, le prince, pour rassurer sa jeune

1. *Can.* XVII. Si quis habens uxorem fidelem, et concubinam habeat, non communicet. Cæterum, qui non habet uxorem, et concubinam pro uxore habet, a communione non repellatur, tantum ut unius mulieris, aut uxoris aut concubinæ, ut ei placuerit, sit conjunctione contentus.

épouse, s'engagea, par son contrat de mariage, à ne jamais répudier Marie et à ne jamais épouser une autre femme pendant la vie de cette princesse [1]. » Ce fait en dit à lui seul plus que tous les exemples que nous pourrions citer. Il prouve que l'indissolubilité du mariage, bien qu'affirmée par l'Église romaine dès la fin du IXe siècle, comme le témoigne le long débat soutenu sur ce point entre le pape Nicolas Ier et le roi Lothaire de Lorraine, était loin encore, au XIIIe, d'être admise dans tous les États catholiques.

Il y a plus. La monogamie, pendant longtemps, ne fut pas même regardée comme de strict devoir. Les rois francs en particulier eurent beaucoup, sous ce rapport, à se louer de l'indulgence de l'Église, qui pouvait s'autoriser de l'exemple donné dans la Bible par les patriarches, et, plus tard, par des rois aussi respectables que David et Salomon. L'histoire nous montre aussi plusieurs des premiers rois francs ayant à la fois trois ou quatre épouses, appelées *reines*, et un grand nombre de concubines; le tout avec la tolérance des saints évêques qui les entourent.

Aujourd'hui encore l'Église, en réalité, ne distingue pas le mariage du concubinat. « Pour elle, c'est tout un. Elle bénit les époux, elle bénit les concubinaires, comme elle bénit toutes choses; elle bénissait naguère les draps du lit nuptial, que les mariés portaient avec eux à l'église; elle bénit autrefois l'amour libre; si elle l'osait, elle le bénirait encore. Qu'on se marie, ou que l'on se contente de coucher ensemble, de telles distinctions, toutes de tempérament, de convenance ou d'intérêt, ne la regardent point; qu'on lui demande sa bénédiction seulement, et tout sera pour le mieux. L'Église en un mot, qui sur toutes les autres parties de la philosophie sociale a porté si loin la spéculation théologique, l'Église est restée, sur la question du mariage, dans le pur naturalisme; elle n'a littéralement pas de religion [2]. »

Remarquons néanmoins que l'Église réservait aux siens certain privilége qui témoigne encore de la vileté dont pour elle est la femme. Le premier concile de Tolède, dont nous avons cité le XVIIe canon, décrète au XVIIIe : « Si la veuve d'un évêque, ou d'un prêtre, ou d'un diacre, prend un mari, que nul clerc, nulle religieuse ne s'assoie avec elle à la même table, que

1. Le comte de Lacépède, *Histoire générale, physique et civile de l'Europe*, 16e époque. — 2. P.-J. Proudhon, *de la Justice*, etc., t. III, p. 269.

jamais elle ne soit admise à communier, qu'on ne lui accorde le sacrement qu'à l'heure de la mort[1]. » D'autres conciles ont renouvelé dans les mêmes termes la même prescription : ainsi le concile d'Auxerre, de 578 (*can.* XXII), le même qui ne veut pas que les femmes reçoivent, comme les hommes, *nuda manu*, la sainte Eucharistie ; ainsi le deuxième concile de Mâcon, de 585 (*can.* XVI), le même qui agita la question de savoir si la femme appartient, ou non, à l'espèce humaine.

III. — Après avoir reconnu et apprécié, comme il convient, le rôle que remplit la femme dans les théories chrétiennes, ne faut-il pas admirer qu'on veuille aujourd'hui faire honneur au christianisme de ce qu'on appelle la réhabilitation de la femme ? Des apologistes menteurs s'appliquant sans relâche, dans un intérêt de secte, à calomnier l'antiquité dans ses sentiments, dans ses mœurs et ses institutions, osent prétendre qu'avant l'ère chrétienne l'attrait qui pousse un sexe vers l'autre n'était qu'une passion grossière et tout animale ; que l'amour était sans idéal ; que par suite la femme, considérée comme incapable de ressentir et d'inspirer les tendresses et les délicatesses du cœur, restait aux yeux de son époux, comme à ceux de son amant, sans dignité aucune ; que les hommes ne voyaient en elle qu'une esclave destinée à assouvir leur lubricité et à leur donner des enfants ; que la femme ne s'est relevée, l'amour épuré, le mariage sanctifié, que grâce aux leçons et aux influences du christianisme[2].

Il convient de faire justice de ces prétentions et de ces calomnies. Quoique déjà anciennes, elles n'en sont pour cela ni plus respectables, ni mieux fondées. Plusieurs, avant moi, s'appuyant sur des autorités nombreuses et irrécusables, en ont fourni la preuve[3].

Ils ont démontré jusqu'à l'évidence que de tout temps il a suffi d'être homme pour connaître toutes les tendresses, toutes

1. Si qua vidua Episcopi, sive Presbyteri, aut Diaconi, maritum acceperit, nullus clericus, nulla religiosa cum ea convivium sumat, nunquam communicet, morienti tantum ei sacramentum subveniat. — 2. Cf. A. Nicolas, *Études philos. sur le Christ.*, t. II, p. 302, 307. — 3. Voyez en particulier J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, ouvrage couronné par l'Institut, t. II, p. 138 et suiv.; P. Janet, *Hist. de la philosophie morale et polit.*, t. I, l. I, c. I, p. 14-15 ; L. Ménard, *la Morale avant les Philosophes*, c. IV ; Fustel de Coulanges, *la Cité antique*, l. II, c. IX.

les délicatesses, tout le dévouement et l'idéal du véritable amour : « sentiments d'autant plus forts, dit un ancien, qu'ils sont plus honnêtes et plus purs, et qu'ils vont jusqu'à préférer l'union dans la mort à la séparation dans la vie [1]. »

C'est déjà faire entendre que la femme a trôné dans toute sa dignité au sein de la famille antique ; que le mariage y était considéré, selon le mot même de Plutarque [2], « comme l'union la plus digne et la plus sainte ; » que la pudeur et la chasteté y étaient en honneur.

On a cru devoir étayer chacune de ces propositions de preuves directes, aussi décisives qu'abondantes. Qu'il nous soit permis d'en rappeler ici quelques-unes.

Ces preuves consistent en faits et en théories.

Par suite du progrès moral accompli déjà au temps de Socrate, ce philosophe et ses disciples avaient été amenés à concevoir de la dignité de la femme une haute et ferme opinion. Antisthène attribuait aux deux sexes une même aptitude pour la vertu. Platon réclamait pour eux la même éducation, presque la même importance politique. Isocrate et Xénophon sont restés plus fidèles à l'idée socratique, qui considère avant tout dans la femme la mère et la ménagère, et lui fait de ces titres sa plus belle couronne.

Xénophon établit entre les mérites de l'homme et ceux de la femme une parfaite égalité. Selon lui, capables également de prévoyance et de mémoire, de tempérance et de vertu, mais appelés par la nature à des fonctions différentes, les deux sexes, dont chacun pris à part et dans son isolement resterait imparfait, ont été créés en vue l'un de l'autre et se complètent mutuellement. A l'homme, le travail du dehors, la vie en plein air, le défrichement, les semailles, les plantations, l'élève des troupeaux, le soin de veiller à la sûreté extérieure de la famille. A la femme, le travail du dedans, la vie intérieure, la garde des provisions, la préparation des laines, le tissage des habits, la nourriture, l'éducation et l'innocence des enfants. Associée de l'homme, sa compagne et son égale, elle est reine dans la maison. Elle y distribue aux esclaves, selon leurs mérites, les récompenses et les punitions. Elle soigne les serviteurs malades ; elle apprend à travailler aux jeunes esclaves de son sexe,

1. Valer. Maxim., l. IV, c. VI. — 2. *Amat. Lib.*, IV, édit. Didot.

elle les rend utiles et modestes. C'est la mère abeille qui commande à toutes les ouvrières et se les attache si bien, que lorsqu'elle sort de la ruche toutes en sortent avec elle. Ces soins domestiques sont pour la femme de véritables plaisirs, car elle voit croître avec eux la prospérité de sa famille et l'affection pour elle-même de tout ce qui l'entoure. « Mais, dit à sa jeune épouse le sage mari que fait parler Xénophon dans son *Économique,* mais le charme le plus doux, ce sera lorsque, devenue plus parfaite que moi, tu m'auras rendu ton serviteur; quand, loin de craindre que l'âge ne te fasse perdre de ta considération dans ton ménage, tu auras l'assurance qu'en vieillissant tu deviendras pour moi une compagne meilleure encore, pour tes enfants une meilleure ménagère, et pour ta maison une maîtresse plus honorée. Car la beauté et la bonté ne dépendent point de la jeunesse; ce sont les vertus qui les font croître dans la vie aux yeux des hommes. »

A ceux qui ont lu seulement l'*Économique* de Xénophon et les *Préceptes sur le mariage* adressés par Plutarque à de jeunes époux, je demanderai s'il est à leur connaissance que l'éthique chrétienne ait rien produit de plus chaste et de plus sensé.

J'ai nommé Isocrate. Voici les paroles qu'il met dans la bouche d'un roi s'adressant à ses sujets : « Je savais qu'il n'est rien de plus cher aux hommes que leur femme et leurs enfants, et que les outrages faits à ces objets de leur tendresse sont ceux qu'ils pardonnent le moins... A cet égard, je n'ai rien eu à me reprocher, et du premier moment de mon règne, prenant un engagement légitime, je me suis interdit tout autre goût. Je n'ignorais pas qu'on pardonne aisément ces faiblesses à un prince, pourvu que dans ses plaisirs il ménage l'honneur de ses sujets; mais j'ai voulu que ma conduite fût à l'abri du plus léger soupçon, et pouvoir l'offrir pour modèle à mon peuple, sachant que la foule des citoyens aime à prendre exemple sur ses maîtres... Pour moi, je ne connais rien de si méprisable que ces princes qu'on voit, au mépris d'un lien formé pour la vie, changer d'objet tous les jours et, par leur inconstance, affliger une compagne à laquelle ils ne voudraient rien pardonner [1]. »

Y a-t-il aujourd'hui beaucoup de princes, même parmi ceux qui affectent des dehors chrétiens, qui fussent en droit de tenir

1. Isocrat., *Nicocles.*

un pareil langage? En est-il même beaucoup dont la continence puisse se comparer à celle dont firent preuve, dans l'antiquité, Cyrus, Alexandre, Scipion, Drusus, Germanicus et tant d'autres?

Les tragédies d'Euripide, où les sentiments humains, l'amour en particulier, remplaçaient l'héroïsme d'Eschyle et de Sophocle. avaient mis en quelque sorte à l'ordre du jour la question de la femme. Le poëte, qui faisait dire à l'un de ses personnages : « Je méprise et je hais toutes les femmes, ma mère exceptée », avait pourtant conçu de la vertu de la femme l'idéal le plus pur et le plus élevé. Quand il dit que « toute honnête femme se regarde comme l'esclave de son mari », ce n'est pas d'une fidélité grossière, ni d'un attachement servile qu'il entend parler, mais d'une vertu toute de dévouement et d'amour. « Il n'est point, dit-il, pour l'homme dans la maladie et l'affliction de trésor plus précieux qu'une épouse qui gouverne bien sa famille, et qui, même par des ruses innocentes, écarte de lui la douleur et le chagrin. Mais aussi rien de plus doux pour la femme, quand un malheur accable son mari, que de souffrir avec lui et de partager ses tristesses comme ses joies. » Il fait dire à l'une de ses héroïnes parlant de son époux : « S'il est malade, je serai malade avec lui, j'aurai ma part de ses souffrances, et cela me sera doux. » Euripide ajoute : « Ce n'est point la beauté, c'est la vertu qui dans un homme charme une femme; car toute femme dont l'âme est unie à celle de son mari sait être pure et n'avoir que de chastes pensées. Que son mari soit laid, il est beau pour elle; car ce qui juge de la beauté, ce n'est point son œil, mais son cœur. » La femme, aux yeux du poëte, était donc capable et digne de cet amour « fils de la sagesse et plein de vertu », dont Socrate se vantait de posséder et de révéler les mystères.

A la suite du stoïcien Antipater, Musonius et Plutarque s'appliquent à démontrer que le mariage est la plus nécessaire, la plus antique, la plus belle et la plus sainte des unions; ils rejettent comme un paradoxe impie la prétention revendiquée pour le sage d'être affranchi du lien conjugal. Le sage n'est pas exempt des obligations les plus naturelles et les plus sacrées de l'homme. Et n'est-ce pas un devoir de laisser à l'État des citoyens qui le soutiennent; au genre humain des êtres qui le réparent; au monde des créatures raisonnables qui en contemplent les merveilles? Le but suprême du mariage, c'est pour l'homme et la femme la communauté de la vie et des enfants. Ils s'associent

pour vivre ensemble, pour agir ensemble, pour marcher ensemble à la vertu, pour engendrer ensemble, pour nourrir et élever ensemble les fruits de leur union. Tout doit être commun entre eux, le corps, l'âme, les biens, les enfants, les amis et les dieux. Ils se doivent en toute circonstance aide, assistance, affection, dans la maladie comme dans la santé, dans l'infortune comme dans le bonheur.

Au temps de l'empire romain, le concubinat, par suite de la corruption des mœurs, était devenu un état légal. La philosophie, néanmoins, par la bouche de Musonius, déclare qu'il n'y a de naissance légitime et agréable aux dieux que dans le mariage. C'était proclamer en principe l'indissolubilité du mariage. Mais cette conséquence ne se trouve formellement exprimée dans aucun philosophe. Est-ce à dire qu'elle ait échappé aux anciens, et qu'ils ne l'aient point regardée comme plus conforme au vœu de la nature et aux lois de l'honnêteté!... « Le divorce fut inconnu à Rome pendant cinq cent vingt ans, dit Valère-Maxime. Sp. Carvilius, le premier, répudia sa femme pour cause de stérilité; quelque plausible que parût ce motif, on ne laissa pas de le blâmer, car on ne croyait point que le désir même d'avoir des enfants dût prévaloir sur la foi conjugale. » Le même écrivain (l. II, c. I) ajoute : « Pour que l'honneur des femmes trouvât dans le respect des hommes une sauvegarde plus assurée, il était défendu à quiconque appelait en justice une matrone de porter la main sur elle; sa robe devait rester pure du contact d'une main étrangère... Alors la fidélité conjugale n'avait à craindre aucun regard suborneur; on voyait les autres, on était vu soi-même avec un respect religieux; une mutuelle pudeur protégeait les deux sexes. » Valère-Maxime propose en exemple aux dames romaines l'épouse de Drusus, Antonia, qui, dans la fleur de l'âge et de la beauté, avait voué à la mémoire de son mari une fidélité inviolable. Il va chercher dans les antiquités de Rome un blâme contre les secondes noces. « Chez nos ancêtres, dit-il, les femmes qui ne contractaient point un second mariage étaient honorées de la couronne de pudicité. Ils ne tenaient pour un cœur vraiment pur, fidèle et incorruptible, que celui dont les vœux et les pensées ne s'égaraient plus en public, hors de la chambre nuptiale où avait été déliée et déposée la ceinture de la virginité. S'engager plusieurs fois dans les liens du mariage était comme la marque d'une incontinence illégitime. » Ainsi la fidélité conju-

gale ne devait pas même s'éteindre par la mort. Didon, dans Virgile, prononce contre elle-même de terribles imprécations si, vaincue par l'amour, elle oublie jamais la foi jurée à son premier époux et viole un jour les lois de la chasteté. Le mari doit emporter dans le tombeau le cœur et l'amour de celle qu'il a possédée le premier.

> Ille meos, primus qui me sibi junxit, amores
> Abstulit : ille habeat secum servetque sepulchro.

Nous retrouvons les mêmes idées dans Tacite; seulement, au lieu d'aller chercher ses exemples dans Rome ancienne, il les emprunte, comme Horace, à la Germanie : « En ce pays, dit-il, les femmes vivent enveloppées de chasteté. Les adultères y sont très-rares. On ne pardonne pas à celle qui s'est prostituée; ni la beauté, ni la jeunesse, ni la fortune, ne sauraient lui procurer un époux. Personne n'y rit des vices; corrompre et céder à la corruption ne s'y appellent point élégance et bon ton. Mais les plus sages des tribus germaniques sont celles où les femmes ne se marient que vierges, et ne se permettent qu'une fois l'espoir et le vœu d'être épouses. Comme elles n'ont qu'un corps et qu'une âme, ainsi ne prennent-elles qu'un seul époux, afin que leur pensée et leur désir n'aillent pas au delà, et qu'elles aiment dans leur mari, non le mari lui-même, mais le mariage... Entre les époux, c'est à la vie et à la mort. »

Le savant et judicieux historien qui nous sert ici principalement de guide ajoute :

« Examinons plus particulièrement les diverses relations qui constituent la famille, pour y suivre le mouvement d'émancipation qui tendait à ramener partout l'égalité et la justice.

« Peut-être quelques esprits chagrins regrettaient le temps où la femme était la pupille de l'époux, où l'autorité maritale était un empire absolu. Ce n'était pas ainsi que l'entendaient les stoïciens. Pour eux, tous les êtres humains sont égaux, parce que tous participent à la raison de Jupiter. Or, l'étincelle divine qui luit dans l'âme de l'homme brille aussi dans celle de la femme. C'est ce qui constitue la dignité de l'un et de l'autre, et leur égale capacité pour la vertu. C'est aussi ce qui rend la femme capable d'aimer et digne d'être aimée. Elle est la compagne et non la servante de l'homme. Elle ne partage pas seulement sa table et son lit, comme une concubine; elle doit partager ses intérêts, ses

travaux, ses pensées, ses tristesses et ses joies [1]. Certaines fonctions, il est vrai, appartiennent au mari, et d'autres à la femme; mais celles-ci ne sont pas d'une moindre importance; ces fonctions donnent autant de droits qu'elles imposent de devoirs : elles exigent donc une règle égale pour les deux époux. « Tu sais, » dit Senèque, « qu'il y a de l'injustice à demander la fidélité à ta « femme, quand tu séduis l'épouse d'autrui; tu sais que tu ne « dois pas plus avoir de rapports avec une concubine que ta « femme avec un adultère. Te conduis-tu en conséquence? Les « maîtresses et les mignons que nous entretenons ne sont-ils « point pour nos femmes la plus sanglante injure? » Si donc l'on voulait dans le mariage autant de sévérité qu'autrefois, on y voulait aussi plus d'équité. On ne disait plus comme le vieux Caton : Si tu surprends ta femme en adultère, tu as le droit de la tuer; mais si elle t'y surprend, il ne lui est pas permis de te toucher, même du bout du doigt. Le temps était passé où l'on croyait que la femme n'avait plus rien à réclamer quand elle était honnêtement vêtue et que son mari lui donnait des servantes et des suivantes, comme il convenait à sa condition. On comprenait qu'on ne lui doit pas moins d'égards et d'affection qu'on en exige d'elle, et même les moins sévères, comme Martial, s'indignaient qu'un débauché pût abuser des biens de sa femme pour ses débordements. Que si la chasteté est plus nécessaire et plus essentiellement propre à la femme, la vertu ne l'impose pas moins à l'homme comme une obligation. C'est ce que Tacite exprime vivement dans cet éloge de son beau-père Agricola et de Décidiana : « Ils vécurent dans une merveilleuse intelligence,

1. Voilà ce que disent Antipater, Musonius et Dion. Plutarque fait tenir exactement le même langage à Porcia dans cette admirable scène que Shakspeare s'est contenté de reproduire en la mettant en dialogue : « Je t'ai été donnée, non pour partager seulement ta table et ton lit, comme une concubine, mais aussi pour être ta compagne et de moitié dans ta bonne et ta mauvaise fortune, » etc. (*Vie de Brutus*, c. XIV.) On connaît le dévouement d'Éponine à son mari. « J'ai vécu, disait-elle à l'empereur Vespasien, plus heureuse avec mon Sabinus sous la terre et dans les ténèbres, que toi à la lumière du soleil, dans toute la gloire et la splendeur de ton empire. » Thraséas, gendre d'Arria, voulant la détourner de mourir avec Pétus : « S'il me fallait mourir, lui disait-il, voudrais-tu donc que ta fille pérît avec moi ? Oui, répondit-elle, si elle avait vécu avec toi dans une union aussi longue et aussi intime que moi avec Pétus. » Combien d'autres exemples on pourrait citer encore !

« dans un amour mutuel, chacun préférant l'autre à soi même; « également dignes d'éloges l'un et l'autre, si ce n'est qu'il y a « peut-être plus de mérite dans l'épouse vertueuse, puisque la « mauvaise est plus coupable. » On reconnaissait deux choses, la première qu'il y a différence, mais non pas inégalité entre les deux sexes au point de vue moral; la seconde, que l'autorité du mari n'est pas un pouvoir d'empire, mais un pouvoir de protection et d'amour. Plutarque écrivait un livre sur les vertus des femmes et un autre sur l'amour, pour prouver que la vertu ne leur est pas plus interdite qu'aux hommes, et que la corruption seule, en pervertissant les lois de la nature, a pu inventer que la femme est incapable et indigne d'amour, parce qu'elle peut posséder la beauté du corps, mais non point celle de l'âme [1]. »

Au moment de conclure, laissons encore la parole à M. J. Denis; ses consciencieuses études sur la matière nous en font presque un devoir :

« Il ne faut pas dire que les païens aient ignoré les droits ni la vraie dignité de la femme. Car jamais on ne s'en fit une plus noble idée, et l'on ne sentit mieux le prix de la chasteté qu'au fort de la corruption de l'empire. Il faut rendre cette justice aux anciens : qu'ils ne savaient pas plaisanter sur les vertus de la femme, et que, même aux plus mauvaises époques, on trouverait difficilement dans les écrivains les plus légers ou les plus licencieux rien qui autorise ou justifie l'adultère; mais cela n'est point nouveau ni propre à l'époque qui nous occupe. Ce qui est nouveau, ce qui marque un progrès dans les idées morales, c'est que, d'un côté, l'on demande à la femme, non pas une pureté grossière et servile, telle que celle des odalisques de l'Orient, mais la pureté du cœur et de la pensée, et que, d'un autre côté, on devient plus exigeant pour les mœurs de l'homme... Les anciens n'attendirent pas les sévères prédications du christianisme pour s'élever contre les veuves frivoles ou immodestes, qui font de la viduité un état de licence : vous trouverez dans un déclamateur que le veuvage est une sorte de nouvelle virginité, et qu'il engage par conséquent à la même réserve. Si l'on n'avait pas tant déclamé, depuis soixante ans, sur l'incapacité des anciens à concevoir la chasteté, je n'ajouterais pas que les anciens ont senti tout aussi

1. J. Denis, *Hist. des théor.*, etc., t. II, p. 102-106.

bien que nous ce qu'il y a de grâce innocente et pure dans la virginité... On ne peut nier, à moins de défigurer l'histoire par de vaines déclamations, que la femme n'ait eu déjà sa place naturelle et légitime dans la discipline domestique des Romains, et que par sa gravité, sa dignité et sa vertu elle n'ait offert un des modèles les plus accomplis de la perfection de son sexe, tandis qu'elle commençait à entrer dans la jouissance de ses droits par sa participation aux intérêts de la famille, par son autorité sur ses gens et sur ses enfants, par la liberté plus grande que les mœurs lui laissaient. C'est vers cet idéal que se tournent sans cesse les écrivains de Rome instruits dans la philosophie grecque; c'est ce modèle qu'ils offrent sans cesse à leurs contemporains dégénérés. Or, lorsqu'on veut trouver la conscience d'un peuple, ce n'est pas toujours dans ses mœurs actuelles qu'il faut la chercher : elle est souvent tout entière dans ses vœux et dans ses regrets... Plus s'élargissait la sphère des devoirs de la femme, plus s'élargissait aussi celle de ses droits; mais par un effet contraire, on voyait se resserrer d'autant la sphère des droits et de l'empire de l'homme, tandis que celle de ses devoirs s'étendait. La morale déclarait que la fidélité est également obligatoire pour les deux époux,... et qu'à cet égard les obligations sont réciproques et absolues... Il y a plus; la morale commençait à prescrire aux hommes la pureté, même en dehors du mariage... La pureté pour l'homme, c'est de ne point corrompre autrui, et de n'abuser de la pudeur de personne; c'est de se priver même des plaisirs naturels, tant qu'ils ne sont pas consacrés par les cérémonies et le saint engagement du mariage. »

Toutes ces affirmations, M. J. Denis en démontre la justesse et la sincérité par des citations nombreuses et des faits empruntés aux écrivains et à l'histoire morale de l'antiquité. Il rappelle en particulier ces paroles du philosophe stoïcien Musonius, conservées par Stobée : « Quiconque désire ne pas être un voluptueux et un efféminé, ni un homme pervers, ne doit regarder comme des amours permis que ceux du mariage qui ont en vue la génération, parce que ce sont les seuls qui soient autorisés par les lois. Quant aux commerces qui ne vont qu'au plaisir, ils sont illégitimes et mauvais, même dans le mariage. Les liaisons adultères sont de toutes les plus contraires aux lois, et l'on ne doit pas trouver moins coupables celles des mâles avec les mâles, parce qu'elles sont un audacieux outrage à la nature. Les plaisirs avec

les femmes, lorsqu'ils sont purs d'adultère, ne sont pas, il est vrai, défendus par les lois écrites; mais ils n'en sont pas moins honteux, parce qu'ils sont le fruit de l'intempérance; et tout homme s'en abstiendra, pour peu qu'il sache encore rougir. Il n'aura donc de rapport ni avec les courtisanes, ni avec les femmes libres des liens du mariage, ni, par Jupiter! avec sa propre servante... Si vous croyez qu'il n'y ait point d'indécence et de honte à ce qu'un maître s'unisse à son esclave, surtout si elle est libre de tout autre lien, que penseriez-vous d'une maîtresse qui se livrerait à son serviteur? Ne vous paraîtrait-il pas infâme et intolérable qu'une femme, quand même elle n'aurait point d'homme légitime, commît une pareille action? Eh bien! l'homme vaut-il moins que la femme? Et puisqu'on lui accorde l'empire et l'autorité sur l'autre sexe, n'est-il point tenu par cela même à plus de tempérance et de vertu? »

Marc-Aurèle rendait grâce à Dieu de n'avoir pas été élevé près de la concubine de son aïeul et de s'être conservé chaste dans sa jeunesse; Pline cite avec admiration un jeune homme qui, par la sévérité de ses mœurs, avait échappé, malgré sa beauté, à toute médisance; Épictète considère comme impur et comme adultère celui qui, en voyant une belle femme, s'écrie : Heureux celui qui la possède! heureux son mari! Sénèque écrit à une mère « que son fils est heureux d'être mort avant d'avoir cédé aux mille tentations qui courent au-devant de la jeunesse, rougissant encore comme une jeune fille, quand il était sollicité par d'autres à pécher, comme s'il eût péché lui-même : » enfin, Valère-Maxime cite avec admiration le trait suivant : « Un adolescent, d'une beauté incomparable, Spurina, voyant qu'il séduisait par sa grâce merveilleuse les regards de beaucoup de femmes illustres, et se sentant suspect pour cela à leurs parents ou à leurs maris, se mutila le visage et détruisit la beauté de ses traits; il aima mieux que sa laideur fût un témoignage de sa sainteté, que de voir sa beauté l'aiguillon des passions d'autrui. »

M. J. Denis, après toutes ces preuves de fait, n'a-t-il pas bien raison de s'écrier : « En vérité, j'éprouve quelque honte à démontrer si longuement que l'homme était homme avant la venue du Christ, et qu'il n'y a pas dans le cœur un seul sentiment naturel et profond, dans l'imagination une seule pensée délicate, que les anciens n'aient clairement connus et vivement exprimés [1]? »

1. J. Denis, *Hist. des théor.*, etc., t. II, p. 123 et suiv.

Quant à nous, en comparant, sous ce rapport, les temps anciens aux temps modernes, nous n'hésitons pas à le dire : si depuis Athènes et Rome antiques, malgré les tendances favorables des peuples germaniques, malgré les incontestables progrès du sentiment moral, la destinée de la femme n'a pas ou n'a que peu grandi, dans nos mœurs et nos institutions, en dignité et en indépendance; si même, en quelques points, elle se trouve abaissée, il faut en accuser avant tout l'esprit chrétien, qui a maintenu la femme dans un état d'infériorité et entretenu à son égard, surtout relativement à son éducation, des préjugés et des théories qui subsistent encore dans toute leur force, et dont nous voyons partout se produire les détestables fruits.

Il est vrai qu'ainsi l'on a réussi à faire de la femme le soutien le plus ferme, disons mieux, l'unique soutien de ce qui reste de christianisme.

Ceux-là l'ont compris qui, de nos jours, comme le père Ventura, sans plus de souci que l'Église à laquelle ils appartiennent de la véritable dignité des femmes, se sont mis à flatter en elles de récentes aberrations, et vont jusqu'à réclamer en leur faveur la participation aux fonctions publiques « dont on ne les a exclues, disent-ils, que par une mésestime païenne et par haine du prêtre. »

Est-ce pour obéir à ces réclamations que, dans sa séance du 10 avril 1861, la diète de la basse Autriche, siégeant à Vienne, a décidé que les femmes jouiront du droit électoral comme les hommes, et qu'elles auront la faculté de voter, soit personnellement, soit par procuration ?

Espérons qu'on ne s'arrêtera pas en si beau chemin. Pourquoi les femmes, ayant le droit de voter dans les élections, n'auraient-elles pas aussi celui de siéger dans la diète ?

IV. — La famille, ce sont aussi les enfants.

C'est de la nature avant tout que procède la tendresse réciproque des parents pour leurs enfants et des enfants pour leurs pères et leurs mères; c'est aussi la nature qui forme la liaison des frères et des sœurs entre eux, et qui rapproche par une affection particulière, plus ou moins vive selon le degré de parenté, tous ceux qu'unissent les liens du sang. C'est encore elle qui leur prescrit les obligations et les devoirs particuliers que leur impose cette union plus intime. Il est vrai cependant que sa voix devient

plus forte et plus distincte, à mesure que, par l'effet de l'éducation publique et privée, le sens moral de chacun et de tous se développe et se perfectionne.

On a prétendu que le christianisme avait appris aux hommes à mieux comprendre et à mieux pratiquer ces devoirs. On s'est livré, à ce propos, on se livre encore chaque jour à des déclamations dont le but serait de nous persuader que les anciens, sur ce point, ont été de beaucoup inférieurs aux modernes. On fait sonner bien haut l'exagération et les abus du pouvoir paternel dans l'antiquité, en particulier chez les Romains; on étale avec complaisance les faits d'infanticide, de vente ou d'exposition d'enfants, accomplis en vertu d'un droit généralement consacré par la législation grecque et romaine.

Pour rappeler à ces détracteurs de la morale antique qu'il ne faut point confondre la conscience publique avec les lois, ni même avec les mœurs, et que, dans l'espèce, l'affection naturelle des pères pour leurs enfants devait généralement corriger et corrigeait en effet ce qu'il y avait d'injustice et d'âpreté dans la loi; pour leur faire entendre avec quelle énergie les philosophes attaquaient les crimes qui, par exception, en étaient la triste conséquence; avec quelle unanimité les historiens, les poëtes, les rhéteurs unissaient leurs voix à celle des philosophes pour flétrir l'oubli et la transgression des plus simples devoirs de la nature; enfin, pour prouver que chez les anciens la conscience et la raison, d'accord avec les plus vifs instincts de notre cœur, comprenaient aussi bien que chez nous les affections et les devoirs de la famille, en particulier les obligations sacrées du père et de la mère, et que les lois civiles, à cet égard, si elles n'étaient pas, dans ce qu'elles avaient d'inique, tombées tout à fait en désuétude, tendaient du moins à se corriger avant et sans l'intervention du christianisme, je n'entreprendrai point de refaire un travail très-bien fait déjà, je me contenterai d'opposer à la calomnie l'ouvrage, cité plus haut, de M. J. Denis[1].

On sait le mot de Solon à quelqu'un qui lui reprochait de n'avoir édicté aucune peine contre le parricide : « Je n'ai pas pensé que ce crime fût possible. » La loi, par son silence, témoignait de sa foi dans l'amour filial. N'est-il pas à croire

1. Voyez *Hist. des théor. et des idées mor. dans l'antiq.*, t. I, p. 394 et suiv.; t. II, p. 107 et suiv.

qu'en exagérant sans scrupule l'autorité paternelle elle se confiait également à la nature, sachant bien, après tout, que cette autorité, selon le mot de l'empereur Adrien, « gît dans l'amour, non dans l'atrocité ? »

Si le principe d'autorité doit conserver quelque part un sanctuaire inviolable, c'est assurément dans la famille. Le pouvoir du père était excessif chez les anciens : je l'accorde ; mais n'est-on pas tombé depuis lors dans un excès contraire, beaucoup plus dangereux? On se plaint aujourd'hui, non sans raison, de l'affaiblissement du pouvoir paternel. Serait-ce injustice d'en accuser, peut-être avant tout, l'influence des idées chrétiennes ?

L'ancienne loi avait dit : « Honore ton père et ta mère, afin que tu vives longtemps sur la terre. » Cette maxime, renouvelée de la loi naturelle, la loi évangélique ne semble-t-elle pas tendre à l'abroger ? Nous avons déjà vu que le Christ lui-même faisait peu de cas de ces titres de père, de mère, de frère et de sœur, donnés par la nature. Il va jusqu'à dire : « N'appelez personne sur la terre votre père, car vous n'avez qu'un père, qui est dans le ciel[1]. » Ces paroles du Christ, d'ailleurs en parfait accord avec sa conduite, faut-il les interpréter comme corollaire de cette doctrine de renoncement aux choses et aux affections terrestres dont nous avons déjà souvent entendu les préceptes ? Consultez là-dessus les maîtres les plus parfaits dans la vie spirituelle; il n'en est aucun dont le disciple ne puisse dire, comme Orgon de Tartuffe :

> Qui suit bien ses leçons goûte une paix profonde,
> Et comme du fumier regarde tout le monde.
> Oui, je deviens tout autre avec son entretien :
> Il m'enseigne à n'avoir affection pour rien;
> De toutes amitiés il détache mon âme,
> Et je verrais mourir frère, enfants, mère et femme,
> Que je m'en soucierais autant que de cela.

Ce ne sont pas là, il est vrai, des sentiments *humains*, mais ce sont des sentiments *chrétiens*. Ils éclatent encore quelquefois autour de nous. J'en atteste en particulier la conduite de certaines jeunes filles abandonnant de vieux parents à leur isolement, à leurs infirmités, à leur désespoir, pour se vouer elles-mêmes, dans un couvent, aux pratiques du salut, à la vie religieuse.

1. Matth. XXIII, 9.

Nous avons vu dans l'affaire Mortara ce que pèse, aux yeux de l'Église, l'autorité paternelle, ce que valent les affections de famille. Nous l'avons vu plus récemment aussi dans l'affaire de la jeune juive Sarah Mayer-Linnewiel, plaidée devant la cour d'assises du Puy-de-Dôme. A l'audience du 24 novembre 1861, nous avons entendu M. l'abbé Bamière, de la compagnie de Jésus, proclamer en principe et en fait que « les sages lois de l'Église admettent qu'un enfant, lorsqu'il est arrivé à l'âge de raison, est libre de quitter la voie de l'erreur (le judaïsme par exemple), pour marcher dans les voies de la vérité qui lui est révélée. » Il ajoutait que cet enfant, même avant l'âge de vingt et un ans, a canoniquement le droit de demander le baptême, et que par conséquent c'est pour le prêtre, en pareil cas, un devoir de le lui accorder. Sur quoi M. le conseiller Marsal, président de la cour, s'étonnant et demandant si celui-là « accomplit un devoir, qui soustrait un enfant à l'autorité et à la surveillance d'un père, » M. l'abbé Bamière, n'écoutant que la voix de sa conscience, c'est-à-dire de son Église, répondait : « Je n'admets pas que la volonté des parents puisse aller jusqu'à retenir les enfants dans l'erreur, et je n'admettrai pas que l'erreur puisse être assimilée aux lois éternelles de la vérité : tant pis s'il existe une contradiction entre les lois de l'homme et celles de Dieu. » Saint Paul en effet a bien dit : Obéissez, enfants, à vos parents, *Filii, obedite parentibus vestris;* mais seulement en ce qui est selon le Seigneur, *in Domino;* car cela seul est juste, *hoc enim justum est* [1].

Au reste, comment se flatter de voir se resserrer et se fortifier les liens de la famille sous l'influence d'une religion dont le Dieu lui-même a fait entendre ces paroles : « Vous croyez peut-être que je suis venu apporter la paix sur la terre ? Non, je vous le dis, mais la division. Car, désormais, de cinq qui sont dans une maison, trois seront divisés contre deux, et deux contre trois : le père contre le fils, et le fils contre le père; la mère contre la fille, et la fille contre la mère; la belle-mère contre sa belle-fille, et la belle-fille contre sa belle-mère [2]. »

Terminons sur ce point par un trait de piété filiale, comme l'Église en propose encore quelquefois à l'imitation des fidèles. J'emprunte mon récit aux *Fleurs des vies des Saints*, du R. P. Ribadeneira.

1. *Éph.*, VI, 1. — 2. Luc, XII, 51; Matth., X, 34.

Il s'agit du grand saint Romuald, fondateur des Camaldules. Jeune encore, il s'était retiré de la vie du siècle, et, après quelques années passées dans un monastère, « il s'en alla, avec licence de son prélat, trouver un ermite nommé Marin (autre grand saint de l'Église), qui habitoit en un désert assez près de la ville de Venise, et l'ayant trouvé il le pria de le recevoir sous sa discipline et son obédience. Marin, qui menoit une vie rigoureuse et austère, lui accorda sa requête. Il mangeoit trois jours la semaine un morceau de pain et une poignée de fèves, et il buvoit de l'eau. Les autres trois jours il mangeoit un peu d'herbe, ou autre chose semblable, et buvoit quelque peu de vin, s'adonnant continuellement à une longue et fervente oraison. Romuald se trouva bien selon son goût avec un tel maître. Ils sortoient eux deux tous les jours de l'hermitage, et chantoient des psaumes en se promenant dans cette solitude. Et d'autant que Romuald ne savoit pas encore tout le psautier par cœur, quand il failloit, son maître lui donnoit un grand coup de gaule sur la tête, pour le faire méditer, et pour l'exercer à la patience. Le disciple l'enduroit et se taisoit, jusques à ce que quelques jours après il dit humblement à Marin que, s'il le trouvoit bon, il le frappât d'oresnavant du côté droit, parce qu'il perdoit l'ouïe de l'oreille gauche, à cause des coups qu'il lui avoit donnés. Marin admira cette grande vertu de patience, et il commença à regarder Romuald d'un meilleur œil. » Quelque temps après le père de Romuald, Sergius, se convertit à l'exemple de son fils, et prit l'habit de religieux en un monastère de S. Séverin, en Italie. Néanmoins, « comme il étoit inconstant, il étoit en quelque propos de le quitter; mais S. Romuald en étant averti, il ne manqua pas à une chose qui étoit tant du service de Dieu, que de l'obligation d'un bon fils. Il partit des confins de la France, où il étoit alors, et s'en vint jusques à Ravennes à pied, sans chausses ni souliers, n'ayant qu'un bâton à la main. Il parla à son père, et ne pouvant du commencement le ranger à la raison, il se rendit si jaloux de son salut, qu'il lui mit les fers aux pieds [et aux mains], où il le tint plusieurs jours, [le roua de coups pendant ce temps-là, selon quelques-uns] et à force de jeûnes, d'oraisons, et par la vertu de la parole de Dieu, il le réduisit à une très-grande douleur de tout ce qui s'étoit passé. On reconnut bien que ç'avoit été un conseil du ciel; car Notre-Seigneur consola Sergius de la douceur de son esprit, lui donnant peu de

jours après une mort tranquille et de grande édification, l'an neuf cent nonante-deux. S. Romuald fut fort joyeux de cet heureux succès, et il s'en retourna à sa chère retraite. Il eut là de nouveaux combats, visibles et invisibles, contre les diables. »

V. — La famille a pour base la distinction du *tien* et du *mien,* c'est-à-dire la propriété.

Ce mot, par lequel on exprime l'extension de la personne humaine sur les choses, et même sur certains êtres animés, nous le prenons ici dans son acception la plus générale, sans tenir compte des modes et conditions plus ou moins équitables que, selon les lieux et selon les temps, la loi sociale impose au droit de propriété.

Ce droit en lui-même a été plus d'une fois mis en question. Il a été de nos jours ardemment débattu. De toute la discussion il résulte, à notre avis, qu'en dehors de la propriété, sous quelque nom qu'on la désigne, et de quelque manière qu'elle soit conçue et organisée, il n'y a que le communisme.

Or le communisme, c'est la sauvagerie, n'importe à quel degré. La propriété au contraire, c'est l'état social, c'est la civilisation. Le choix, pour nous, ne saurait donc être douteux.

Tout ce qu'on a dit en principe de plus sensé sur l'organisation de la propriété, sur les modifications réclamées en ce point par les justes exigences de la Révolution, se résume en quelques lignes de Montesquieu. Parlant des lois constitutives de la propriété dans une démocratie qui s'enrichit par l'industrie et le commerce : « Il faut, dit-il, que ces lois, par leurs dispositions, divisant les fortunes à mesure que le commerce les grossit, mettent chaque citoyen pauvre dans une assez grande aisance, pour pouvoir travailler comme les autres ; et chaque citoyen riche dans une telle médiocrité, qu'il ait besoin de son travail pour conserver ou pour acquérir [1]. »

On reconnaît, à ces paroles, l'homme qui disait aussi : « Quelques aumônes que l'on fait à un homme nu dans les rues ne

1. *Esprit des lois*, livre V, c. VI. C'était aussi la pensée de Chateaubriand quand il a dit : « Un temps viendra, où l'on ne concevra plus qu'il fut un ordre social dans lequel un homme comptait un million de revenus, tandis qu'un autre homme n'avait pas de quoi payer son dîner. Un noble marquis et un gros propriétaire paraîtront des personnages fabuleux, des êtres de raison. »

remplissent point l'obligation de l'État, qui doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit pas contraire à la santé [1]. » Ce mot rappelle celui d'un ministre chinois, antérieur à Montesquieu de deux ou trois mille ans : « Si un homme avait de la peine à vivre dans le royaume, je me croirais coupable de cette faute [2]. » Le célèbre Grotius a dit aussi : « Il ne suffit pas que le peuple soit pourvu des choses absolument nécessaires à sa conservation et à sa vie, il faut encore qu'il ait l'agréable. »

Ce n'est pas ainsi que l'entend le christianisme, et, tandis que les théories modernes ont pour idéal l'égalité dans la richesse, tout au moins dans une honnête médiocrité, son idéal, à lui, c'est l'égalité dans la pauvreté, sinon dans la misère.

Le Christ, dans la société dont il est le chef, n'admet pas la propriété. A quiconque se présente pour être son disciple, nous l'avons entendu : « Vendez, dit-il, tout ce que vous avez; puis venez, et me suivez. » Et pour peu que le néophyte s'y refuse, le maître aussitôt le rejette, et nous montre les portes du salut à jamais fermées pour lui.

Certes, rien ne ressemble moins à des propriétaires que Jésus-Christ et ceux qui le suivent. Je n'en veux pour preuve que la petite histoire racontée en ces termes par saint Matthieu, c. XVII : « Jésus et ses disciples étant venus à Capharnaüm, ceux qui percevaient l'impôt des deux drachmes s'approchèrent de Pierre et lui dirent : Est-ce que votre maître ne paye pas le didrachme ? Pierre dit : Il le paye. Et comme il entrait dans la maison, Jésus le prévint, disant : Que t'en semble, Simon ? De qui les rois de la terre reçoivent-ils le tribut ou le cens ? de leurs enfants ou des étrangers ? Pierre répondit : Des étrangers. Jésus lui dit : Donc les enfants en sont affranchis. Cependant, pour ne les point scandaliser, va à la mer et jette l'hameçon, et prends le premier poisson qui montera, et ouvre-lui la bouche : tu y trouveras un statère (pièce de monnaie valant quatre drachmes), et, l'ayant pris, donne-le-leur pour moi et pour toi. »

Ce système de communauté, imité de la secte des esséniens, à laquelle avait peut-être appartenu Jésus, se maintint un assez long temps dans la primitive Église, et contribua d'abord puis-

1. *Esprit des lois*, livre XXIII, c. XXIX. — 2. Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient*, p. 81.

samment à l'expansion du christianisme, en y attirant les pauvres. L'appui qu'il leur offrait était pour beaucoup le seul motif qui les poussât à se faire chrétiens [1]. « La multitude de ceux qui croyaient, disent les *Actes des apôtres,* ne formait qu'un cœur et qu'une âme, nul ne considérait ce qu'il possédait comme étant à lui en propre; mais toutes choses étaient communes entre eux... Point de pauvre parmi eux, car tous ceux qui possédaient des champs ou des maisons les vendaient, en apportaient le prix et le déposaient aux pieds des apôtres : on le distribuait ensuite à chacun selon ses besoins [2]. » L'historien sacré corrobore immédiatement son assertion par le récit bien connu de l'aventure d'Ananie et de Saphire. Ce récit, surtout si on le rapproche des doctrines et des faits qui caractérisent les premiers temps du christianisme, prouve assez bien, ce me semble, malgré de récentes dénégations, que les apôtres, comme l'ont prétendu d'abord les ébionites et, après eux, tant d'autres sectes chrétiennes, conformément au principe qu'en Jésus-Christ nul ne possède rien en propre, prescrivaient aux fidèles la communauté des biens.

Ainsi le comprirent les Pères de l'Église, chez qui les communistes de notre temps ont trouvé, en faveur de leurs doctrines, les autorités les plus formelles et les plus nombreuses.

Que dit en effet l'apologiste saint Justin ? « Nous mettons en commun tout ce que nous possédons, et nous partageons tout avec les indigents [3]; » ce que confirme Lucien de Samosate, qui vivait à la même époque, quand il dit des chrétiens : « En adoptant leur nouveau culte, ils renoncent aux dieux des Grecs et adorent le sophiste crucifié dont ils suivent les lois. Par suite de la confiance qu'ils ont dans ses paroles, ils méprisent également tous les biens et les mettent en commun. En sorte que, s'il se présente parmi eux quelque imposteur, quelque fourbe adroit, il n'a pas de peine à s'enrichir fort vite, en riant sous cape de leur simplicité [4]. »

Que dit Tertullien? « Tout est commun parmi nous, excepté les femmes [5]. »

1. Voyez A. Neander., *Gesch. der christl. Religion und Kirche,* t. I, p. 414. — 2. *Act. apost.*, II, 44, 45; IV, 32 et suiv. — 3. Just., *Apol.*, I, 14. — 4. Lucian., *de Morte Peregr.*, n. 13. — 5. Tertull., *Apol.*, c. XXXIX.

Que dit saint Ambroise? « La terre a été donnée en commun à tous, aux riches et aux pauvres. Pourquoi, riches, vous en arrogez-vous à vous seuls la propriété [1] ? » Et dans son traité *des Devoirs :* « La nature a mis en commun toutes choses pour l'usage de tous... La nature a créé le droit commun. L'usurpation a fait le droit privé [2]. »

Ces doctrines ont toujours, à travers les âges, trouvé des échos dans l'Église. Au XVIIe siècle, Bourdaloue affirmait encore que la corruption des hommes a seule rendu impossible la communauté des biens. Il somme les riches d'y revenir « en rétablissant, par l'abandon de leur superflu, une espèce d'égalité entre eux et les pauvres. » Il ajoute : « Quand les biens seront appliqués selon l'ordre de Dieu, toutes les conditions deviendront à peu près semblables [3]. »

Ces doctrines inhérentes à l'idée chrétienne, ne pouvant embrasser en réalité, comme dans leurs prétentions, l'humanité tout entière, ont du moins provoqué la fondation d'une foule d'institutions communistes ou cénobitiques, couvents, monastères, chanoineries, ordres mendiants, etc., où l'on s'appliquait « surtout à extirper jusqu'à la racine, comme le recommande la règle de Saint-Benoît, ce vice, que quelqu'un possède quelque chose en propre. » Je ne parle pas d'une multitude de sectes chrétiennes qui, aux différentes époques, ont prêché et pratiqué ouvertement l'abolition de la propriété et la communauté des femmes.

Les Jésuites, au XVIIe et au XVIIIe siècle, essayèrent d'appliquer ces doctrines, dans l'Amérique du Sud, à tout un peuple et de faire revivre, comme ils disaient, au sein de la barbarie, « les plus beaux temps du christianisme. » Pendant plus d'un siècle, ils purent offrir au monde, comme un modèle, des races faibles et dociles, manipulées par eux, converties en « un peuple enfant destiné par son éducation à une éternelle enfance, » espèce de société « où la personnalité humaine était à naître, où la propriété n'existait pas, où la famille existait à peine, le pouvoir paternel étant tout entier entre les mains des moines-rois, avec le sol et avec le commerce des productions du sol [4]. »

1. Ambros., *de Nabuthe Jesraelita*, c. I, 2. — 2. *Id.*, *de Offic.*, l. I, c. XXVIII. — 3. Bourdal., *Sermon sur l'aumône.* — 4. Voyez H. Martin, *Histoire de France*, t. XVI, p. 202. Le Paraguay a changé de maîtres, mais il a gardé et conserve encore aujourd'hui l'empreinte inaltérée et indélébile de l'édu-

Un des rares chrétiens de notre temps a donc eu raison de dire : « Dans l'origine, les pauvres seulement s'étaient convertis, puis bientôt des personnes de toutes les classes de la société. Dans l'Église de Jérusalem, les fidèles avaient mis aussitôt leurs biens aux pieds des apôtres, et alors la principale fonction des diacres avait été de les distribuer entre tous, selon les besoins de chacun. C'était là le premier essai d'une communauté destinée à embrasser dans son sein la société humaine tout entière, et dont déjà diverses écoles philosophiques et spécialement les esséniens offraient le modèle dans des limites plus restreintes [1]. »

Après cela, et quand d'ailleurs l'édifice chrétien, démantelé de toutes parts, menace de tomber en ruine, n'est-ce pas une étrange aberration de prétendre que la foi catholique, si évidemment hostile, dans son esprit, à la distinction du *tien* et du *mien*, « est aujourd'hui le seul refuge de la propriété » contre les assauts du socialisme [2]?

L'Église, je le sais, en s'écartant de la pauvreté apostolique, a beaucoup mitigé dans la pratique l'âpre sévérité de ses théories en fait de richesse et de propriété. Elle en vint promptement à cet égard jusqu'à s'accommoder elle-même aux conditions de la société civile, jusqu'à faire plier aux exigences de celle-ci les préceptes les plus formels de son Dieu.

A l'aspect des richesses dont elle jouissait déjà sous les fils de Constantin : « Faites-moi évêque de Rome, disait le préfet Prétextus au pape Damase, et je me fais chrétien. » L'Église à cette époque, au prix de sa pureté, de sa dignité, de son indépendance, était devenue propriétaire. Ses richesses dès lors, pendant une longue suite de siècles, allèrent toujours croissant, et il est vrai de dire que l'avidité des gens d'Église pour les biens de ce monde, phénomène unique dans l'histoire, a dépassé de beaucoup toute mesure, toute comparaison, tout scandale.

Si l'on me demande l'explication de ce singulier phénomène, je crois la découvrir avant tout dans la théorie ecclésiastique de la propriété.

cation toute chrétienne qu'il a reçue des jésuites. Voyez Ch. Beck-Bernard, *la République Argentine,* Lausanne, 1865; Santiago Arcos, *la Plata,* Paris, 1865; Alf. Demarsay, *Histoire du Paraguay,* Paris, 1865.

1. A. Ott, *Manuel d'hist. univers.*, t. II, p. 40. — 2. A. Nicolas, *le Protestantisme,* etc., p. 199-202, 419 et suiv.

La terre est au Seigneur, et tout ce qu'elle renferme. Or

Dieu prodigue ses biens
A ceux qui font vœu d'être siens.

Il est écrit en effet : « Le monde des richesses appartient tout entier au fidèle, à l'infidèle non pas même une obole. » Celui-là seul possède légitimement, qui fait un bon usage de ce qu'il possède, et nul, si ce n'est le croyant, le chrétien, ne fait de ce qu'il possède un bon usage. Aux chrétiens seuls, aux vrais croyants, appartiennent donc légitimement tous les biens de ce monde, et, à ne considérer que le droit, les infidèles, les incrédules, tous sans exception, et c'est le plus grand nombre, devraient abandonner leurs biens aux fidèles, qui ont sur ces biens des prétentions d'autant plus légitimes qu'ils les méprisent davantage. Chez la grande majorité des hommes, la possession n'est donc qu'usurpation et vol. On souffre néanmoins cette injustice, et les magistrats civils édictent même des lois qui ne peuvent, il est vrai, obliger ceux qui possèdent à faire de leurs biens un bon usage, mais qui du moins les forcent à quelque modération dans leur conduite envers les autres. Si d'ailleurs les fidèles, si les chrétiens orthodoxes ne réclament pas la rigoureuse application des vrais principes, c'est par pure bonté d'âme.

Ce n'est pas moi, c'est saint Augustin qui, en plus d'un endroit, expose ainsi la théorie propriétaire de l'Église [1].

1. Voyez en particulier Augustin. *Epist.* CLIII, édit. des Bénédictins. Jam si vero prudenter intueamur quod scriptum est : *Fidelis hominis totus mundus divitiarum est, infidelis autem nec obolus,* nonne omnes, qui sibi videntur gaudere licite conquisitis, eisque uti nesciunt, aliena possidere convincimus ? Hoc enim certe alienum non est, quod jure possidetur; hoc autem jure, quod juste, et hoc juste, quod bene. Omne igitur, quod male possidetur, alienum est; male autem possidet, qui male utitur. Cernis ergo, quam multi debeant reddere aliena, si vel pauci, quibus reddantur, reperiuntur, qui tamen, ubi sunt, tanto magis ista contemnunt, quanto ea justius possidere potuerunt. Justitiam quippe et nemo male habet, et qui non dilexerit, non habet. Pecunia vero et a malis male habetur, et a bonis tanto melius habetur, quanto minus amatur. Sed inter hæc toleratur iniquitas male habentium, et quædam inter eos jura constituuntur, quæ appellantur civilia; non quod hinc fiat, ut bene utentes sint, sed ut male utentes minus molesti sint, donec fideles et pii, quorum jure sunt omnia, qui vel ex illis fiunt, vel inter illos tantisper viventes, malis eorum non obstringuntur, sed exercentur, perveniant ad illam civitatem, ubi hereditas æternitatis est, ubi non habet, nisi justus, locum, non

Nous avons vu, dans notre IIIe Étude, en quels termes ces doctrines ont été reproduites, encore au XIIIe siècle, par Gilles de Rome.

La propriété ne repose donc sur aucun droit naturel. C'est chose purement de convention, d'autorité, et qui dépend avant tout du bon plaisir de Dieu; puis, du bon plaisir de ceux à qui Dieu a commis la charge de le représenter sur la terre. C'est aussi ce que saint Augustin nous fait entendre : « De quel droit, dit-il, chacun possède-t-il ce qu'il possède ? N'est-ce pas de droit humain ? Car, d'après le droit divin, Dieu a fait les riches et les pauvres du même limon; et c'est une même terre qui les porte. C'est donc en vertu du droit humain qu'on peut dire : Cette villa est à moi, Cette maison est à moi, cet esclave est à moi. Mais le droit humain n'est pas autre chose que le droit impérial. Pourquoi ? Parce que c'est par les empereurs et les rois du siècle que Dieu distribue le droit humain aux hommes. Otez le droit des empereurs, qui osera dire : Cette villa est à moi, cet esclave est à moi, cette maison est à moi ?.. Ne dites donc pas : Qu'ai-je affaire au roi ? Car alors qu'avez-vous affaire avec vos propres biens ? C'est par le droit des rois que les possessions sont possédées. Si vous dites : Qu'ai-je affaire au roi, c'est comme si vous disiez : Qu'ai-je affaire avec mes biens ? Vous renoncez par là même au droit en vertu duquel vous possédez quelque chose [1]. »

Longtemps après saint Augustin, Bossuet enseignera, lui aussi, que « c'est du gouvernement qu'est né le droit de propriété [2]. »

Un passage des *Mémoires* du duc de Saint-Simon va nous apprendre comment ces maximes de l'Église étaient parfois mises en pratique : « Le roi (Louis XIV), qui avoit déjà des scrupules sur l'énormité des impôts, en conçut de plus forts à mesure que l'extrême besoin le mit dans la nécessité de fouler davantage ses sujets. *Prendre ainsi les biens de tout le monde,* disait-il, *c'est ce que je ne crois pas pouvoir faire en sûreté de conscience.* A la

nisi sapiens principatum, ubi possidebunt, quicumque ibi erunt, vere sua. Sed tamen etiam hic non intercedimus, ut secundum mores legesque terrenas non restituantur aliena. Cf. *Epist.* XCIII et CLXXXV; *Contra litteras Petiliani,* l. II, c. XLIII.

1. August., *in Evang. Joannis,* tract. VI, 25, 26. — 2. Boss., *Politique tirée de l'Écrit. sainte,* livre Ier.

fin, il s'ouvrit de ses scrupules au père Le Tellier, qui lui demanda quelques jours pour y penser, et revint avec une consultation, non de sa compagnie qu'il ne falloit pas compromettre, mais des plus habiles docteurs de Sorbonne, qui décidoient *que tous les biens des Français étoient au roi en propre, et que, quand il les prendroit, il ne prendroit que ce qui lui appartient*. Cette décision, que la Sorbonne n'avoit pas voulu rendre en corps, ôta au roi tous ses scrupules et lui rendit la tranquillité. » N'oublions pas que, pour agir ainsi, il fallait que Louis XIV lui-même fût chrétien, et chrétien soumis à l'Église.

L'Église seule est donc en fin de compte souveraine dispensatrice des biens de ce monde, et maintes fois elle a usé de son droit pour elle-même et en faveur de ses enfants, comme fit Jéhovah en faveur de ses chers Hébreux, lorsqu'à leur sortie d'Égypte il leur commanda d'en dépouiller les habitants, et de leur ravir, sous prétexte d'emprunt, leurs vases d'or et d'argent et leurs habits les plus précieux.

Citons, au hasard, un exemple entre mille.

Au temps des grandes découvertes géographiques accomplies par les navigateurs portugais, la cour de Lisbonne obtint, dès 1440, du pape Martin V, une bulle par laquelle le souverain pontife « attribuait aux Portugais la souveraineté de toutes les terres qui seraient découvertes le long de l'Afrique jusqu'aux Indes inclusivement. La bulle partait du principe que la terre appartient au Christ, et que le vicaire du Christ a droit de disposer de tout ce qui n'est pas occupé par les chrétiens, les infidèles ne pouvant être légitimes possesseurs d'aucune portion de la terre. Le don des terres « détenues » par les infidèles entraînait implicitement l'assujettissement des habitants « pour leur « plus grand bien, » pour leur conversion volontaire ou forcée à la foi chrétienne : la résistance des infidèles légitimait toutes les violences... Avec les premiers établissements des Portugais dans les régions habitées par la race nègre, commença la traite des noirs [1]. »

VI. — Puisqu'elle se présente, abordons ici la question de l'esclavage.

Depuis que les progrès de la raison humaine, le développe-

1. Voyez H. Martin, *Histoire de France*, t. VII, p. 293, 294.

ment du sens moral, l'épanouissement de la conscience publique ont condamné sans retour comme un outrage à la dignité de notre nature, comme un monstrueux attentat aux lois de la justice, la possession de l'homme par l'homme, certaines gens, avec plus ou moins de bonne foi sans doute, mais certainement sans connaissance de cause, affirment chaque jour et crient bien haut, s'imaginant par là faire leur cour à l'Église, que le christianisme réprouve en principe l'esclavage ; que sa voix a été la première à le proscrire et que, si cette lèpre des sociétés antiques a disparu à peu près du milieu des nations modernes, c'est à lui qu'il faut en attribuer le mérite.

J'ose dire que les annales de l'erreur et du mensonge ne présentent pas d'assertion plus contraire à la vérité.

C'est contre elle qu'un célèbre historien, il y a plus de trente ans, protestait déjà en ces termes : « On a beaucoup répété que l'abolition de l'esclavage dans le monde moderne était due complétement au christianisme. Je crois que c'est trop dire : l'esclavage a subsisté longtemps au sein de la société chrétienne, sans qu'elle s'en soit fort étonnée, ni fort irritée. Il a fallu une multitude de causes, un grand développement d'autres idées, d'autres principes de civilisation, pour abolir cette iniquité des iniquités [1]. »

Je serai plus sincère encore que M. Guizot : j'affirme que sous la seule influence de l'idée chrétienne cette iniquité se fût éternisée sur la terre.

Précisons d'abord où en était la question de l'esclavage au temps de l'apparition du christianisme.

Socrate, qui avait conçu de la dignité de la femme et de la vie domestique une notion si pure et si élevée, se borne à recommander aux maîtres de se concilier l'affection de leurs esclaves, d'user toujours de douceur envers eux, de récompenser leur zèle, de les guider par le sentiment de l'honneur, et, quand ils le méritent, de les traiter en hommes libres et de les honorer comme d'honnêtes gens [2]. Il n'alla pas jusqu'à condamner l'esclavage : un homme, si grand qu'il soit par ses lumières et son génie, paye encore tribut aux erreurs et aux préjugés du milieu dans lequel il est né. Saint Augustin, Pascal et Bossuet, qui seraient

1. Fr. Guizot, *Hist. de la civilisation en Europe*, VI[e] leçon. — 2. Xenoph., *OEconom.*, c. XII, XIII et XIV.

aujourd'hui de simples philosophes, peu croyants sans doute, peut-être même hostiles à l'Église, de leur temps étaient chrétiens. Mais Socrate avait du moins compris la dignité du travail; il glorifiait non-seulement le travail qui s'applique aux choses de la science et de la politique, mais le travail qui fait vivre et qui nourrit. « Qui appellerons-nous sages? disait-il. Sont-ce les hommes qui demeurent dans l'oisiveté ou ceux qui s'occupent de choses utiles? Quels sont les plus justes, de ceux qui travaillent ou de ceux qui rêvent, les bras croisés, aux moyens de subsister? » Et comme on lui objecte que le travail, étant le fait des esclaves, ne convient pas à des personnes libres : « Eh quoi! dit-il, parce qu'elles sont libres, pensez-vous qu'elles ne doivent rien faire que manger et dormir[1]?

Ainsi, comme on l'a justement observé[2], Socrate essayait d'écarter du travail, naguère encore honoré à Athènes[3], comme il le fut aussi à Rome, pendant les beaux siècles de cette république, le stigmate de honte et de servilité que plusieurs, sous l'empire de certaines circonstances et de certains préjugés, prétendaient alors lui infliger : « par là, il attaquait à la source le mal corrupteur de l'esclavage. » Ses leçons, à cet égard, profitèrent assez bien dans quelques esprits pour qu'un élève d'Aristote, Alexandre le Grand, fît entendre ces belles paroles : « Rien de plus servile que le luxe et la mollesse, rien de plus royal que le travail[4]. »

Il est vrai qu'en général l'antiquité classique fut loin de se

1. Xenoph., *Memorab.*, l. II, c. VII. — 2. Voyez P. Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*, etc. l. I, c. I, t. I, p. 14, 15. — 3. Solon, comme on sait, avait par ses lois flétri l'oisiveté, en ordonnant que chaque année tout citoyen rendrait compte au magistrat de ses moyens d'existence, et en déclarant que le père qui n'aurait pas pourvu son fils d'un métier ne pourrait, dans sa vieillesse, exiger de lui des aliments. Périclès, en son temps, rappelant une maxime d'Hésiode, disait encore : « Chez nous, il n'est honteux à personne d'avouer qu'il est pauvre; mais ne pas chasser la pauvreté par le travail, voilà ce qui est honteux. Les mêmes hommes, chez nous, se livrent à leurs affaires particulières et à celles du gouvernement, et ceux qui font profession de travail manuel ne restent point étrangers à la politique. » (Thucydide, l. II, c. XL.) Athènes, aussi longtemps qu'elle resta fidèle aux antiques traditions de la Grèce, honora le travail sous toutes ses formes, l'agriculture, le commerce et l'art. Le plus habile dans chaque métier était nourri dans le Prytanée et occupait une place d'honneur dans les fêtes. Voyez L. Ménard, *la Morale avant les philosophes*, p. 309, 310. — 4. Plutarch., *Vita Alexand.*, XL.

laisser pénétrer de ces maximes, et qu'il faut se transporter jusqu'en Chine pour entendre un chef d'État, s'adressant à son peuple, exprimer cette pensée, dont la vérité est si profonde qu'elle échappe encore aujourd'hui à plus d'une intelligence : « S'il existe dans un coin du céleste empire un homme qui ne fasse rien, il doit y en avoir quelque part un autre qui souffre et manque du nécessaire. » J.-J. Rousseau semble avoir traduit cette pensée, quand il a dit : « Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon. »

Mais la réhabilitation du travail s'est-elle plus vite et plus facilement opérée chez les nations chrétiennes? Qui oserait l'affirmer, en présence des dénégations de l'histoire?

Saint Paul a dit, il est vrai : « Celui qui ne veut point travailler ne doit pas manger[1]. » Mais ce mot n'a pas empêché que l'Église, en présentant le travail comme une honteuse punition du péché, ait contribué, peut-être pour une large part, au mépris qui s'est attaché si longtemps au travail et dont il n'est pas encore entièrement affranchi. Ce qui est du moins certain, c'est que l'Église chrétienne, au temps de sa plus grande influence, n'a pas su mettre le travail en honneur : « Si j'avais à rechercher, dit M. Guizot, quel a été le mal le plus profond, le vice le plus funeste de cette ancienne société, qui a dominé en France jusqu'au seizième siècle, je dirais sans hésiter que c'est le mépris du travail[2]. »

Revenons à la question de l'esclavage.

Solon, avant Socrate, avait reconnu dans l'esclave un homme dont l'âme pouvait s'ouvrir aux sentiments de l'honneur et de la vertu, et qu'il fallait respecter dans sa vie et dans sa pudeur. Une de ses lois interdisait aux maîtres le droit de tuer leurs esclaves. Une autre loi, en vigueur chez les Athéniens, défendait même qu'ils fussent battus de verges en temps de guerre, sans doute en souvenir de la vaillance dont ils avaient fait preuve à Salamine, à Micale, à Platée. Les esclaves, pour fuir les mauvais traitements, pouvaient se réfugier dans le temple de Thésée, ils pouvaient aussi demander à changer de maître. Platon, qui supprime l'esclavage dans sa *République* et ne l'admet à regret dans ses *Lois* que comme une nécessité politique, Platon veut du moins que celui qui tue un esclave sans motif légitime soit

1. II *Thessal.*, III, 10. — 2. *De la Démocratie*, p. 85, 86.

puni comme pour le meurtre d'un citoyen[1]. Il exprime aussi le vœu que les Grecs n'exercent plus sur d'autres Grecs le droit de guerre en vertu duquel on réduisait les prisonniers en esclavage[2].

Au temps d'Aristote, c'est lui-même qui nous l'apprend, plusieurs sages soutenaient « que le pouvoir du maître sur l'esclave est contre nature : la loi positive, disaient-ils, établit seule une différence entre le maître et l'esclave. La nature, elle, fait les hommes égaux : donc l'esclavage est une injustice, attendu qu'il est le résultat de la violence[3]. »

Aristote ajoute : « On appelle esclavage légal ce droit des gens en vertu duquel tout ce qui est pris à la guerre devient la propriété du vainqueur. D'un autre côté, des hommes versés dans la théorie des lois citent ce prétendu droit au tribunal de la raison, comme on accuse un démagogue pervers qui a provoqué un injuste décret. Il est atroce, disent-ils, de se voir esclave et soumis aux caprices d'autrui, parce qu'on a trouvé des hommes plus puissants et plus forts que soi. Ces deux sentiments sont également soutenus par des sages[4]. » Ainsi la légitimité de l'esclavage, à cette époque, était devenue problématique. En présence de l'iniquité possible, la conscience sociale était agitée de doute, presque de remords. C'était un grand progrès.

Aristote, il est vrai, s'est prononcé pour le maintien de l'esclavage. Mais, j'ose le dire, dans l'erreur dont son génie fut ici la dupe, il a démérité aussi peu que possible de la justice et de l'humanité. Les raisons qu'il fait valoir en faveur de l'esclavage sont en effet aussi profondes que spécieuses. Il ne se contente pas d'invoquer le droit de propriété, la nécessité de pourvoir à la subsistance de la famille au moyen d'instruments vivants, doués des aptitudes, des qualités, des vertus mêmes qui conviennent spécialement aux hommes destinés à servir. Ce serait là, au sentiment d'Aristote, des titres impuissants à constituer le droit de l'homme sur l'homme. Avant tout, pour que l'esclavage soit légitime, il faut que la nature elle-même ait créé des esclaves. Or, Aristote prétend qu'elle l'a fait. Mais qu'on ne s'y trompe pas : par escla-

1. Plato, *de Legib.*, l. IX, t. VI de l'édition Tauchnitz, p. 339, 340. Dans l'*Hécube* d'Euripide (v. 291, 292), la veuve de Priam dit à Ulysse : « Chez vous, la loi qui punit le meurtre est égale pour l'homme libre et pour l'esclave. » — 2. Plato, *de Legib.*, l. VI ; *de Repub.*, l. V. — 3. Arist., *Politic.*, l. I, c. III. — 4. *Ibid.*, l. I, c. IV.

ves de nature, Aristote entend les hommes vicieux, dénués de raison et de volonté, à qui par conséquent il est aussi utile d'obéir qu'il est avantageux aux autres de commander. Il n'admet pas que l'homme vertueux et d'une noble nature puisse être jamais esclave. Ceci était d'ailleurs l'opinion générale, universelle, de son temps. « Personne, dit-il lui-même, personne ne prétendra jamais qu'un homme qui ne mérite pas de servir soit réellement esclave. » Et il ajoute : « Il y a des hommes qui sont esclaves partout (ce sont ceux qu'il appelle esclaves de nature), et d'autres qui ne le sont nulle part... Ceux qui soutiennent ce sentiment (c'est celui d'Aristote) ne définissent la noblesse et la liberté que par la vertu, l'esclavage et la bassesse de la naissance que par le vice[1]. » Ainsi, comme on l'a justement remarqué, Aristote fonde l'esclavage sur le seul principe qui le légitimerait, s'il pouvait jamais être légitime, j'entends l'inégalité naturelle des hommes[2].

Distinguant d'ailleurs dans l'esclave l'homme de l'esclave même, s'il fait de celui-ci la propriété du maître, une part de son avoir, un outil vivant à son usage, il reconnaît aussi que cet esclave, comme homme, participant à ce titre aux droits généraux de l'humanité, une sorte de bienveillance et d'amitié peut trouver place entre lui et son maître[3].

On convenait d'ailleurs que l'esclavage était moins ancien que la liberté. Au rapport d'un historien contemporain d'Aristote, Théopompe, c'étaient les habitants de Chio qui, les premiers, avaient introduit parmi les Grecs l'usage de vendre et d'acheter des esclaves, et l'oracle de Delphes déclara que par ce crime ils s'étaient attiré la haine des dieux. Les Arcadiens, pour rappeler le souvenir de l'égalité première, avaient institué des fêtes dans lesquelles on faisait asseoir à une même table les maîtres et les esclaves, mangeant alors des mêmes mets et buvant dans la même coupe. Une solennité semblable, les *Saturnales*, se célébrait chez les Latins : « c'était, dit Plutarque[4], en commémoration de cette égalité qui régnait au temps de Saturne, alors que

1. Arist., *Politic.*, l. I, c. I, III et IV. Cf. Plutarch., *de Nobilitate*, c. VI. Dans une tragédie d'Euripide (*Ion*), un vieillard s'écrie : « Il n'y a de honteux chez les esclaves que le nom ; dans tout le reste, un esclave ne vaut pas moins que les hommes libres, quand son cœur est honnête. » — 2. Cf. P. Janet, *Hist. de la philos. morale*, t. II, p. 284. — 3. Arist., *Politic.*, l. I, c. IV ; *Ethica ad Nicomach.*, l. VIII, c. II. — 4. *Parallèle de Lycurgue et de Numa.*

l'on ne connaissait ni maître ni esclave, et que tous les hommes se regardaient comme égaux et comme frères. »

On louait les peuples demeurés étrangers à l'institution de l'esclavage. Diodore de Sicile exprimait un sentiment éclos depuis longtemps dans les âmes, quand il disait : « Les Indiens ont des lois particulières et différentes de celles des autres nations. Mais il en est une qu'ils tiennent de leurs anciens philosophes et qu'il faut surtout admirer. En vertu de cette loi, nul parmi eux ne peut être esclave, et tous, étant libres, doivent en toutes choses observer entre eux l'égalité [1]. »

Les esclaves, plus d'une fois, protestèrent eux-mêmes, comme on sait, et avec un acharnement toujours croissant, par la révolte et par la guerre, par des monceaux de ruines et des torrents de sang sous lesquels Rome faillit être engloutie, contre la servitude.

Dans le même temps, et grâce à la culture des lettres et de la philosophie, la lumière se fait dans les consciences, les idées d'égalité et d'affranchissement se généralisent de plus en plus, et dès lors on voit se produire une amélioration progressive dans le sort des esclaves.

Cette révolution passe d'abord des idées dans les mœurs, vers la fin de la République. On sait avec quelle douceur affectueuse Cicéron traitait ses esclaves. Il n'était pas une exception. Son ami Atticus n'en usait pas autrement que lui, « et cette humanité était devenue une sorte de point d'honneur dont on se piquait dans ce monde de gens polis et lettrés [2]. »

Une révolution opérée dans les idées et dans les mœurs ne tarde guère à passer dans les lois. L'empereur Claude décrète que tous les esclaves abandonnés par leurs maîtres dans l'île d'Esculape, pour cause de maladie ou d'infirmité, seront libres et cesseront, en cas de guérison, d'appartenir à ces maîtres. Il déclare aussi que quiconque tuera son esclave plutôt que de l'exposer sera poursuivi comme meurtrier [3]. Sous le règne de Néron, la loi *Petronia* défend aux maîtres de contraindre leurs

1. Diodor., *Histor.*, l. II, c. XXXIX, ad fin. Il ajoute : « En effet, ceux qui ont appris qu'ils ne sont ni au-dessus ni au-dessous des autres ont l'état le mieux assuré contre toutes les vicissitudes de la fortune; et il serait insensé de promulguer des lois égales pour tous, et d'établir cependant l'inégalité des biens. » — 2. Voyez, dans la *Revue des Deux Mondes*, n° du 1er mars 1865, une notice fort remarquable de M. Gaston Boissier sur la *Vie privée de Cicéron*. — 3. Suétone, *Claude*, XXV; *Digeste*, XLVIII, 8, 11.

esclaves à combattre contre les bêtes féroces [1]. Un récit de Tacite témoigne, il est vrai, de la cruelle sévérité avec laquelle, en ce temps-là, on traitait parfois encore les esclaves, mais il témoigne aussi de l'indignation et de la résistance que cette cruauté excitait alors parmi le peuple. Le préfet de Rome, Pédanius Secundus, ayant été assassiné par un de ses esclaves, ceux-ci, au nombre de quatre cents, allaient être, suivant une ancienne loi romaine, envoyés tous au supplice, quand le peuple ameuté prit la défense de tant d'innocents. Une sédition éclata; plusieurs sénateurs même se refusaient à cet excès de rigueur. Un *conservateur* de l'époque, le sénateur C. Cassius, en inspirant à ses collègues des craintes pour eux-mêmes, réussit, malgré les murmures que lui opposaient le nombre, l'âge, le sexe et l'innocence de tant de malheureux, à faire prévaloir l'avis du supplice. Le peuple, armé de pierres et de torches, arrêtait encore l'exécution. Pour que force restât à la loi, il fallut que Néron publiât un édit et qu'il garnît de soldats le chemin par où les condamnés devaient marcher à la mort [2].

Sous Trajan, qui n'admettait pas, comme fit plus tard Constantin, qu'un enfant exposé pût être réduit en esclavage [3], Pline le Jeune ne fut sans doute pas le seul auquel pourrait convenir l'éloge que fait de lui Alexandre de Humboldt : « Il n'y avait pas, à vrai dire, d'esclavage dans les maisons de campagne de Pline : l'esclave qui labourait la terre transmettait librement ce qu'il avait acquis [4]. »

Par ses édits, l'empereur Adrien défendit que les esclaves fussent condamnés à mort autrement que par une sentence du juge, et il les autorisa à porter plainte devant les magistrats pour mauvais traitements. Il interdit aux maîtres d'avoir dans leurs maisons des prisons particulières pour y enfermer ces malheureux, et il enjoignit aux magistrats d'empêcher

1. *Digest.*, II, 1. — 2. Tacite, *Annal.*, l. XIV, c. XLII-XLV. — 3. Plinii jun. *Epist.*, l. X, epist. LXXII. — 4. *Cosmos*, t. II, p. 25. Cf. Plinii *Epist.*, l. III, ep. XIX; l. VIII, ep. XVI. On ne peut s'empêcher d'être touché de la tristesse avec laquelle Pline parle des maladies et de la mort de ses esclaves. « Je n'ignore pas, dit-il, que beaucoup d'autres ne regardent ces sortes de malheurs que comme une simple perte de biens, et qu'en pensant ainsi ils se croient de grands hommes et des hommes sages. Pour moi, je ne sais s'ils sont aussi grands et aussi sages qu'ils se l'imaginent, mais je sais bien qu'ils ne sont pas des hommes. » Ces sentiments étaient ceux de toute la société distinguée de cette époque.

que les maîtres ne vendissent leurs esclaves malgré eux pour en faire des gladiateurs ou des prostituées [1]. Antonin le Pieux voulut que celui qui tuerait son esclave fût puni comme pour le meurtre d'un homme libre, et comme Adrien il plaça sous la protection des magistrats ceux qui seraient traités cruellement ou poussés à l'impudicité par leurs maîtres [2]. L'empereur Tacite affranchit tous les esclaves de l'un et de l'autre sexe qu'il avait à Rome [3]. Dioclétien permit à l'esclave d'ester en jugement, soit pour contraindre son maître à lui rendre sa liberté après le payement de sa rançon, soit pour venger la mort de celui qui avait obtenu l'émancipation [4].

Ainsi, depuis Aristote, la question avait progressé. Toutefois il faut convenir que, selon le cours ordinaire des révolutions humaines, le progrès s'était accompli moins encore dans les faits que dans les idées et les théories.

Bientôt après Aristote, la philosophie du Portique, procédant de l'école cynique, dont elle se détache cependant, et remontant par elle jusqu'à Socrate, proclame l'unité du genre humain, et non-seulement elle affirme, en vertu de ce principe, l'égalité morale du Grec et du Barbare, de l'étranger et du citoyen, du maître et de l'esclave, mais elle déclare que l'esclavage est mauvais en soi, et elle conçoit une société tout entière fondée sur le droit et la liberté. « Il y a, disait Zénon, tel esclavage qui provient de la conquête, tel autre d'une acquisition : à tous deux correspond le droit du maître, et ce droit est mauvais [4]. »

Tout le monde sait en quels termes Sénèque a commenté plus tard cette parole. Il écrit à Lucilius : « Je suis aise d'apprendre, par ceux qui viennent de ta part, que tu vis amicalement, *familiariter,* avec tes esclaves; cela convient à ta sagesse, à ton savoir. Ce sont des esclaves ? non, mais des hommes. Ce sont des esclaves ? non, mais des compagnons. Ce sont des esclaves ? non, mais des amis soumis. Ce sont des esclaves ? non, mais des compagnons d'esclavage, si l'on réfléchit que nous sommes tous, eux et nous, également sujets aux caprices de la fortune. Aussi je me ris de ceux qui estiment honteux de manger avec

1. Æl. Spartian., *Adrian.*, XVII. — 2. *Digest.*, I, 6, 11. — 3. Fl. Vopiscus, *Tacite,* X. — 4. *Cod. Justin.*, lib. I, tit. XIX, l. 1; lib. VII, tit. XIII, l. 1 — 4. Diogène Laërce, *Vie de Zénon.*

son esclave. Et pourquoi ? sinon parce qu'un usage plein d'orgueil a entouré d'une troupe d'esclaves se tenant debout le maître à table... Ne songez-vous pas que celui que vous appelez votre esclave est né comme vous de la même semence, qu'il jouit du même ciel, qu'il respire, qu'il vit et meurt comme vous? Vous pouvez tout aussi bien le voir libre un jour, qu'il peut vous voir esclave. Méprisez maintenant celui dont la condition peut en un instant devenir la vôtre. Je ne veux point me jeter dans un sujet qui serait trop vaste, et traiter de l'usage des esclaves, à qui nous témoignons tant d'orgueil, de cruauté et de dédain. Voici pourtant, à cet égard, ma maxime en deux mots: « Vis avec ton inférieur comme tu voudrais que ton inférieur vécût avec toi. » Vivez doucement avec votre esclave; comme compagnon, admettez-le dans vos entretiens, dans vos conseils, à votre table.... Chacun se donne ses mœurs, mais c'est le hasard qui assigne les conditions. Admettez les uns à votre table, parce qu'ils en sont dignes, les autres pour qu'ils le deviennent. Si, par suite de fréquentations abjectes, il se trouve en eux quelque chose de servile, ils s'en dépouilleront en mangeant avec des personnes plus honnêtes. Il ne faut pas croire, mon cher Lucilius, qu'on ne puisse trouver un ami qu'au Forum et au Sénat; si vous y prenez garde, vous en trouverez aussi à la maison. Souvent une bonne matière se perd faute d'artisan, essayez-la, éprouvez-la. Si celui-là est insensé, qui, voulant acheter un cheval, examine non la bête elle-même, mais la housse et la bride, combien plus l'est celui qui estime un homme ou par l'habit ou par la condition qui nous enveloppe comme d'un vêtement. C'est un esclave ! voilà ce qui lui fait tort à lui. Montre-moi qui ne l'est pas. L'un est esclave de l'amour, un autre de l'avarice, un autre de l'ambition, tous de la crainte. Je te citerai un personnage consulaire assujetti à une petite vieille, un homme riche à une servante. Je te ferai voir des jeunes gens d'illustre maison esclaves de pantomimes. Point de servitude plus honteuse que celle qui est volontaire... Continue donc de te montrer à tes esclaves en belle humeur, sans orgueil dans le commandement. Qu'ils t'honorent plutôt qu'ils ne te craignent. On va dire que j'appelle les esclaves à la liberté, et que je précipite les maîtres du haut de leur grandeur, etc. [1]. »

A peu près dans le même temps Épictète, s'emparant du

1. Seneca, *ad Lucil. Epist.* XLVII. Cf. *de Clement.*, l. I, c. XVIII.

principe d'Aristote et le tournant contre l'esclavage, faisait entendre ces paroles : « Il n'y a d'esclave naturel que celui qui ne participe pas à la raison; or, c'est là le cas des bêtes, non des hommes. L'âne est un esclave destiné par la nature à porter nos fardeaux, parce qu'il n'a point en partage la raison et l'usage de la volonté : autrement, l'âne se refuserait justement à notre empire et serait un être semblable à nous [1]. »

Et ce n'est pas seulement chez les philosophes que se trouvent exprimés ces pensées et ces sentiments. Il y avait déjà longtemps qu'à Rome la scène dramatique, en exposant dans le style de Plaute et de Térence la misère et les plaintes des esclaves, avait fait entendre elle aussi à ce sujet de tristes et pénétrantes vérités [2], et un romancier, contemporain de Sénèque, faisait dire à l'un de ses personnages : « Les esclaves aussi sont des hommes; ils ont sucé le même lait que nous, quoiqu'un mauvais destin ait pesé sur eux. Mais, de mon vivant, et bientôt, ils boiront l'eau des hommes libres [3]. »

Ces théories, qui provoquaient et même laissaient pressentir, dans un avenir plus ou moins prochain, l'abolition de l'esclavage, étaient une conséquence toute naturelle, toute légitime, des doctrines philosophiques qui depuis Aristote, principalement sous l'action du stoïcisme, avaient cours dans le monde et pénétraient de plus en plus les sociétés humaines. Ces doctrines, proclamant l'unité de plan et l'harmonie de l'univers dans toutes ses parties, enseignaient aussi l'unité, la solidarité, la fraternité du genre humain; elles posaient en principe qu'il n'y a qu'un seul monde, une seule âme à laquelle participent tous les êtres intelligents, une seule vérité, une seule loi, et que chaque homme est doué d'une liberté intérieure dont l'énergie se suffit à elle-même : sur le principe d'une raison universelle, d'une raison commune à tous les hommes, elles édifiaient la science du droit naturel, droit supérieur au droit écrit, auquel il doit servir en tous points de type et de modèle; elles concevaient enfin la notion de l'État véritable, l'idéal de l'État, cette république universelle rêvée par Zénon, et dans laquelle il unissait et fédéralisait en quelque

1. Arrian., *Epictet. Dissertat.*, l. II, c. VIII. Cf. l. I, c. XIII. — 2. Voyez J. Denis, *Hist. des théor. et des idées mor. dans l'antiq.*, t. II, p. 9, 10. — 3. Petron., *Satiricon*, 71. *Aquam liberam gustabunt* : c'est-à-dire le vin, boisson des hommes libres, par opposition à ce qu'on appelait *servam aquam*, l'eau, boisson des esclaves.

sorte tous les peuples, tous les hommes dans une parfaite et fraternelle égalité.

Sur tous ces points, le christianisme a enrayé, disons mieux, il a fait reculer le progrès accompli.

Ne sortons pas ici de la question de l'esclavage.

Malgré les tendances favorables du monde grec et romain et celles, peut-être plus favorables encore, du monde barbare; malgré sa parenté avec les sectes juives des thérapeutes et des esséniens, qui toutes deux réprouvaient absolument l'esclavage, le christianisme primitif, si parfois il touchait en passant cette question, se contentait de maintenir et de consacrer à perpétuité l'état de choses. Il dit en effet par la bouche de saint Pierre : « Esclaves, soyez soumis à vos maîtres avec toute sorte de respect et de crainte; et non-seulement à ceux qui sont doux et bons, mais à ceux qui sont rudes et fâcheux; car il est agréable à Dieu que nous endurions, pour lui plaire, les maux et les peines qu'on nous fait injustement souffrir. Et quel sujet de gloire aurez-vous, si c'est pour vos fautes que vous endurez les coups et les soufflets ? Mais si en faisant bien vous endurez avec patience de mauvais traitements, c'est là ce qui est agréable à Dieu [1]. » Il dit par la bouche de saint Paul : « Esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair avec crainte et tremblement , dans la simplicité de votre cœur, comme à Jésus-Christ même [2]. » L'Apôtre écrit là-dessus à son disciple Timothée : « Que tous ceux qui sont esclaves sous le joug considèrent leurs maîtres comme dignes de tout honneur, de peur que le nom et la doctrine du Seigneur ne soient blasphémés... Si quelqu'un enseigne une doctrine différente et n'acquiesce pas aux saines instructions de Notre-Seigneur Jésus-Christ..., séparez-vous de lui [3]. » Plusieurs apparemment se montraient indociles à cette doctrine de résignation. Il dit encore : « Que chacun demeure en l'état où il était quand Dieu l'a appelé. Si tu as été appelé à la foi étant esclave, ne t'en mets pas en peine; mais, lors même que tu pourrais devenir libre, reste plutôt dans la servitude [4]. »

Il est vrai qu'en prêchant le maintien de l'esclavage saint Paul

1. I Petr., II, 18-20. — 2. *Éphés.*, VI, 5. — 3. *Timoth.*, VI, 1-5. — 4. I *Cor.*, VII, 20, 21. Les églises protestantes traduisent : « Mais si tu peux devenir libre, profites-en de préférence. » C'est là, selon nous, une erreur, malgré la remarque de Néander, *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlich. Kirche durch die Apostel,* t. I, p. 328, note.

ajoutait : « Et vous, maîtres, témoignez aussi de l'affection à vos esclaves, en leur épargnant les menaces, sachant que vous avez au ciel les uns et les autres un maître commun, qui n'a point égard à la condition des personnes [1]. » Mais quel progrès en cela sur Aristote ? Aristote, lui aussi, recommande l'humanité envers les esclaves : il prescrit, lui aussi, de les traiter avec douceur, avec plus de douceur encore qu'on n'en use à l'égard des enfants ; il veut que l'on observe les fêtes religieuses, parce qu'elles ont pour but de leur procurer quelque repos ; il insiste pour qu'on leur mette sans cesse devant les yeux le prix de la liberté, afin qu'ils s'en rendent dignes, et ces maximes de conduite, il a soin pour sa part de les mettre en pratique, comme on le voit par son testament [2].

Il s'agissait d'une haute question de morale. Pour se dispenser de reconnaître et d'avouer que le Christ et ses apôtres, en vertu même de la direction générale de leurs idées, n'y comprenaient et n'y pouvaient rien comprendre ; qu'ils ne s'en préoccupaient d'aucune sorte ; qu'ils ne soupçonnaient même pas que l'esclavage dût cesser un jour ; et que, les yeux fixés sur la Jérusalem céleste, dont le prochain avénement allait ravir et béatifier le troupeau des fidèles, Juifs ou Gentils, Grecs ou Barbares, libres ou esclaves, à la veille de l'affranchissement dans le ciel, ils ne pouvaient guère se mettre en peine et en souci de l'affranchissement sur la terre, on s'est avisé de prétendre que, si le Christ et les apôtres n'ont pas immédiatement proclamé en principe l'affranchissement des esclaves, ç'a été par mesure de sagesse et de prudence, pour ne point provoquer une révolution sociale.

Mais d'abord observez que sur une foule d'autres points le Christ et ses apôtres se faisaient très-peu de scrupule de propager dans le monde des principes et des maximes de conduite tout aussi révolutionnaires, tout aussi capables, comme les faits l'ont assez prouvé, de jeter dans la société gréco-romaine l'inquiétude et la perturbation ; en second lieu, remarquez que ce n'est jamais au nom du droit naturel, ni en vertu du droit civil, mais seulement en Jésus-Christ, que les apôtres proclament l'égalité de tous les hommes, c'est-à-dire qu'ils ne reconnaissent cette égalité que pour les hommes convertis à la foi, pour les chrétiens seulement,

1. *Éphés.*, VI, 9. — 2. Voyez J. Denis, *Hist. des idées mor. dans l'antiq.*, t. I, p. 224.

et que même ils n'entendent point appliquer cette égalité aux conditions et aux faits de la vie présente. Autrement, qui les eût empêchés, sans même porter atteinte au respect de la loi civile, de la loi du siècle, qui les eût empêchés d'imposer à leurs disciples l'obligation d'affranchir leurs esclaves? Qui les forçait d'admettre dans l'Église ceux qui s'y seraient refusés? Ils n'y songèrent même pas. Un ami de saint Paul, qui le nomme son coopérateur dans la prédication de l'Évangile, Philémon, dont la maison était, à Colosses, en Asie Mineure, un sanctuaire de piété, et que l'Église a canonisé, avait des esclaves : l'un d'eux, à la suite de quelque méfait, s'étant enfui, avait trouvé un refuge à Rome : il y fut converti par saint Paul, qui le renvoya tout simplement à son maître avec une lettre de recommandation [1].

Tels sont les faits et les doctrines que nous rencontrons à l'origine du christianisme. Or, à aucune époque, non pas même aujourd'hui, ni les doctrines ni les faits relatifs à cette question n'ont varié dans l'Église chrétienne.

A la suite des apôtres, et à leur exemple, les Pères de l'Église ont tout d'abord autorisé, approuvé l'esclavage. « L'esclave, dit saint Basile, doit obéir à son maître d'un cœur résigné et pour la gloire de Dieu, pourvu que le maître n'exige rien de contraire à la loi divine [2]. » « La servitude est un don de Dieu, dit saint Ambroise. C'est par là que brille le peuple chrétien [3]. » Saint Jean Chrysostome s'exprime dans le même sens : « Pourquoi, dit-il, l'Apôtre a-t-il laissé subsister l'esclavage? C'est afin de vous apprendre l'excellence de la liberté; car, de même qu'il est bien plus grand et plus digne d'admiration de conserver sans atteinte dans la fournaise les corps des trois enfants, de même il y a bien plus de grandeur et de merveille, non pas à supprimer l'esclavage, mais à montrer la liberté jusque dans son sein... C'est pourquoi l'Apôtre ordonne de rester esclave [4]. »

Ainsi se sont exprimés tous les Pères qui ont touché cette question.

Mais c'est dans saint Augustin que se trouve à cet égard l'opinion la plus précise, la plus en harmonie avec l'idée chrétienne. « Il a tranché la difficulté soulevée, » comme dit fort juste-

1. Voyez l'épître de S. Paul à Philémon. — 2. *Disc. mor.*, règle LXXV, c. I et XI. — 3. *De Parad.*, XIV, § 72. — 4. *In Genes. serm.* V, 1. Cf. *in Ep.* I *ad Corinth. homil.* XIX, 4.

ment M. P. Janet, « par les doctrines des apôtres : il a démêlé l'équivoque qui était au fond du principe d'égalité, invoqué par tous les Pères; enfin, il a fondé la théorie qui a subsisté dans les écoles à travers tout le moyen âge jusqu'au XVIIe siècle. » M. Janet aurait pu ajouter et depuis lors jusqu'aujourd'hui.

« Selon saint Augustin, l'ordre de la nature a été renversé par le péché; et c'est avec justice que le joug de la servitude a été imposé au pécheur... Dans l'ordre naturel où Dieu a créé l'homme, nul n'est esclave de l'homme ni du péché : l'esclavage est donc une peine... C'est pourquoi l'Apôtre avertit les esclaves d'être soumis à leurs maîtres et de les servir de bon cœur et de bonne volonté, afin que s'ils ne peuvent être affranchis de leur servitude, ils sachent y trouver la liberté, en ne servant point par crainte, mais par amour, jusqu'à ce que l'iniquité passe et que toute domination humaine soit anéantie, au jour où Dieu sera tout en tous [1]. » Ainsi l'esclavage est juste, comme conséquence du péché : s'il n'appartient pas à la nature innocente, il appartient à la nature corrompue. Tel est le principe nouveau particulier à saint Augustin, ou du moins formulé par lui. Sur quoi M. Janet a raison d'ajouter qu'en vertu de cette théorie « l'esclavage n'est plus un fait transitoire (jamais, au reste, l'Église ne l'a considéré comme tel) que l'on adopte provisoirement, pour ne pas soulever une révolution sociale : c'est une institution naturelle, par suite de la corruption de notre nature; et il ne faut pas dire que l'esclavage, venant du péché, est détruit par Jésus-Christ qui a détruit le péché. Car d'abord, le péché subsiste après Jésus-Christ, et aussi les conséquences du péché, la maladie, la mort : l'esclavage est une de ces conséquences, il est donc nécessaire. Il durera jusqu'à l'accomplissement des siècles... Ainsi l'argumentation de saint Augustin conclut au maintien de l'esclavage... C'est pourquoi nous voyons l'esclavage, quoique adouci dans la pratique, accepté en théorie par les scolastiques, défendu jusqu'au XVIIe siècle par Bossuet, et maintenu encore à l'heure qu'il est dans des nations chrétiennes avec l'autorité des docteurs chrétiens [2]. »

Après cela, que des chrétiens, en plus ou moins grand nombre, mus par un motif religieux, aient affranchi des escla-

1. *De Civit. Dei*, l. XIX, c. XIV et XV. — 2. Voyez P. Janet, *Histoire de la philos. mor.*, t. I, p. 223-237.

ves; que le fait se soit produit souvent, très-souvent même, si l'on veut, je suis loin de vouloir le contester : j'observe seulement que c'est là simplement un acte de charité, comme en peut inspirer l'idée chrétienne, quand, pour plaire à Dieu ou pour apaiser sa colère, elle conseille l'aumône ou la fondation d'hôpitaux et de salles d'asile. Mais qu'il y a loin de ce sentiment, qui engage les âmes pieuses, au nom de la charité, à rendre la liberté aux esclaves, à cet autre sentiment qui vous montre dans l'esclavage un fait de monstrueuse iniquité, la violation du droit le plus sacré, le plus imprescriptible, et qui vous ordonne l'affranchissement comme un devoir rigoureux, au nom de la justice et de votre propre dignité! Voilà ce que n'a jamais compris, ce que ne pourra jamais comprendre l'Église, pour qui, depuis l'expulsion d'Éden, le droit naturel n'existe plus.

L'esclavage, à aucune époque, n'a été pour l'Église un objet de scandale, il ne lui a jamais répugné. L'esclavage est d'origine divine, la cause en est à Dieu : ce fut sous son inspiration que Noé, maudissant Cham ou Chanaan, a dit : « Que Chanaan soit maudit, qu'il soit à l'égard de ses frères l'esclave des esclaves. Que le Seigneur, le Dieu de Sem soit béni, et que Chanaan soit son esclave. Que Dieu multiplie la postérité de Japhet, et qu'il habite dans les tentes de Sem, et que Chanaan soit son esclave [1]. »

Telle est, pour les chrétiens comme pour les juifs, l'origine sainte de l'esclavage.

Abraham avait des esclaves, et, quand Jéhovah prescrit au père des croyants la circoncision : « L'enfant de huit jours, lui dit-il, sera circoncis parmi vous; et, dans la suite de toutes les générations, tous les enfants mâles, aussi bien les esclaves qui seront nés dans votre maison que tous ceux que vous aurez achetés, et qui ne seront point de votre race, seront circoncis [2]. »

L'esclavage est consacré par la législation de Moïse, l'homme inspiré de Dieu par excellence. Nous lisons au livre de l'*Exode*, ch. XXI, c'est Jéhovah qui parle : « Si vous achetez un esclave hébreu, il vous servira pendant six ans, et au septième il sortira libre sans vous rien donner. Il s'en ira de chez vous avec le même habit qu'il y est entré; et s'il avait une femme, elle sortira aussi avec lui. Mais si son maître lui en a fait épouser une dont

1. *Genèse.*, IX, 25, 26, 27. — 2. *Ibid.*, XVII, 12.

il ait eu des fils et des filles, sa femme et ses enfants seront à son maître; et, pour lui, il sortira avec son habit. Si l'esclave dit : J'aime mon maître, et ma femme et mes enfants; je ne veux point sortir pour être libre, son maître le présentera devant les dieux, c'est-à-dire devant les magistrats ; et ensuite l'ayant fait approcher des poteaux de la porte, il lui percera l'oreille avec une alène, et il demeurera son esclave pour toujours. »

Voilà pour ce qui concerne les esclaves d'origine hébraïque.

Nous lisons encore au livre du *Lévitique,* ch. xxv, c'est toujours Jéhovah qui parle : « Ayez des esclaves et des servantes des nations qui sont autour de vous. Vous aurez aussi pour esclaves les étrangers venus parmi vous, ou ceux qui sont nés dans votre pays. Vous les laisserez à votre postérité par un droit héréditaire, et vous en serez les maîtres pour toujours. »

Quant à la manière dont les esclaves étaient traités en Judée, l'*Ecclésiastique* va nous l'apprendre : « Le fourrage, le bâton et la charge à l'âne ; à l'esclave, le pain, la correction et le travail. Il travaille quand on le châtie, et il ne songe qu'à se reposer : lâchez-lui la main, et il songe à se rendre libre. Le joug et la courroie font courber le cou le plus dur, et le travail continuel assouplit l'esclave. La torture et les fers à l'esclave malicieux : envoyez-le au travail, de peur qu'il ne reste oisif; car l'oisiveté enseigne beaucoup de mal. Tenez-le dans le travail, car c'est là ce qui lui convient. Que s'il ne vous obéit pas, faites-le plier en lui mettant les fers aux pieds[1]. »

Jusqu'où pouvait aller la correction ? Moïse avait répondu d'avance : « Si un homme frappe de verges son esclave ou sa servante, et qu'ils meurent entre ses mains, il en sera puni. Mais s'ils survivent un ou deux jours, il ne sera passible d'aucune peine, parce qu'il les a achetés de son argent[2]. »

C'est au milieu d'une société ainsi constituée, c'est en présence d'un fait aujourd'hui proclamé par la conscience du genre humain une monstrueuse iniquité, que le Christ a vécu tous les jours de sa vie, et il n'y a pas un seul mot de lui contre l'esclavage. Pas un mot, je ne dis pas pour prescrire aux maîtres l'affranchissement des esclaves, mais même, et seulement, pour les y exhorter. Rien assurément ne témoigne davantage de la sincérité de ses paroles, quand, pénétré, comme il devait l'être,

1. *Ecclésiastiq.*, XXXIII, 25-30. — 2. *Exode,* XXI.

du caractère divin de la loi mosaïque, il disait : « Ne pensez pas que je sois venu détruire la loi; je ne suis pas venu la détruire, mais l'accomplir[1]. » Que le Christ ait eu l'intention d'adoucir la condition des esclaves, comme celle de tous les misérables, en appliquant pour remède à leurs maux sa doctrine de résignation et les espérances de la béatitude céleste, nul doute assurément; mais là se bornait sa mission, comme sa pensée : il n'a jamais songé à faire tomber des mains des esclaves les liens de la servitude.

Ainsi s'explique pourquoi les apôtres et les Pères de l'Église ont, comme nous avons vu, approuvé l'esclavage; pourquoi une foule de conciles ont consacré purement et simplement de leur autorité la soumission de l'esclave et le droit du maître[2]; pourquoi l'Ange de l'école, saint Thomas d'Aquin, mêlant aux motifs religieux des motifs philosophiques, a dit : « La nature a pourvu à ce qu'il y ait des degrés dans les hommes comme aussi dans les autres choses : nous voyons en effet qu'il y a dans les éléments un inférieur et un supérieur, nous voyons même que dans un mélange il y a toujours quelque élément prédominant. Dans les plantes aussi, certaines sont destinées à la nourriture des hommes, certaines autres à devenir du fumier, et il en est de même dans les animaux. Mais il en sera de même aussi dans l'homme entre les membres du corps. Nous observons la même chose dans le rapport du corps à l'âme, et aussi dans les puissances mêmes de l'âme comparées les unes aux autres : certaines en effet sont ordonnées pour le commandement et le mouvement, comme l'intelligence et la volonté; d'autres pour servir celles-là selon le degré de chacune d'elles. Il en sera ainsi parmi les hommes, et de là la preuve que plusieurs sont absolument esclaves selon la nature. De plus, il arrive que plusieurs sont dépourvus de raison par défaut de nature : or, il faut amener de tels hommes au travail par le mode servile, parce

1. Matth., v, 17. — 2. Voyez le concile de Gangre, 324, *can.* III; le 1er concile d'Orange, 441, *can.* VI; le 2e concile d'Arles, 452, *can.* XXXII; le concile d'Agde, 506, *can.* LXII; le concile d'Épaone, 517, *can.* VIII; le concile de Lérida, 524, *can.* VIII; le 3e concile d'Orléans, 538, *can.* XIII; le 4e concile d'Orléans, 541, *can.* XXXII; le 2e concile de Séville, 619, *can.* VIII; le 1er concile de Reims, 630, *can.* XI; le 9e concile de Tolède, 655, *can.* XI et XIV; le concile de Léon, 1012, *can.* VII; le 3e concile général de Latran, 1179, *can.* XXIV et XXVII.

qu'ils ne peuvent se servir de la raison, et cela s'appelle justice naturelle. Le Philosophe (Aristote) touche tous ces points dans le premier livre de ses *Politiques*. Mais d'autres encore sont destinés à l'esclavage par un autre motif, ceux qui ont succombé dans une guerre, par exemple, ce que la loi humaine a ainsi établi non sans raison... C'est aussi ce qu'a prescrit la loi divine, comme on le voit dans le *Deutéronome*[1]. » Voilà aussi pourquoi Bossuet, sur cette question, s'exprime en ces termes : « L'origine de la servitude vient des lois d'une juste guerre, où le vainqueur ayant tout droit sur le vaincu, jusqu'à lui pouvoir ôter la vie, il la lui conserve : ce qui même, comme on sait, a donné naissance au mot de *servi,* qui, devenu odieux dans la suite, a été dans son origine un terme de bienfait et de clémence... Toutes les autres servitudes, ou par vente ou par naissance ou autrement, sont formées et définies sur celle-là. En général, et à prendre la servitude dans son origine, l'esclave ne peut rien contre personne, qu'autant qu'il plaît à son maître. Les lois disent qu'il n'a point d'état, point de tête, *caput non habet;* c'est-à-dire que *ce n'est pas une personne* dans l'État ; aucun bien, aucun droit ne se peut attacher à lui... De condamner cet état, ce serait entrer dans les sentiments que M. Jurieu lui-même appelle outrés, c'est-à-dire dans les sentiments de ceux qui trouvent toute guerre injuste ; ce serait non-seulement condamner le droit des gens où la servitude est admise, comme il paraît par toutes les lois, mais ce serait condamner le Saint-Esprit qui ordonne aux esclaves, par la bouche de saint Paul, de demeurer en leur état, et n'oblige point leurs maîtres à les affranchir... Si le droit de servitude est véritable, parce que c'est le droit du vainqueur sur le vaincu, comme tout un peuple peut être vaincu jusqu'à être obligé de se rendre à discrétion, tout un peuple peut être serf, en sorte que son seigneur en puisse disposer comme de son bien, jusqu'à le donner à un autre, sans demander son consentement, ainsi que Salomon donna à Hiram, roi de Tyr, vingt villes de la Galilée[2]. »

Bossuet aurait pu rappeler un autre exemple encore, également emprunté à la Bible. Il ne s'agit plus ici d'un peuple entier réduit en esclavage par conquête, mais seulement par famine,

1. Thom. Aquin., *de Regimine principum*, lib. II, cap. x. — 2. *Avertissements aux Protestants,* etc., Ve *avertissement,* § 50. Voyez P. Janet, *Hist. de la philosophie morale,* etc., t. II, p. 283, 284, 407.

au temps où, à la suite des sept années d'abondance, Joseph, cet homme selon le cœur de Dieu, ce digne fils de Jacob, devenu le ministre de Pharaon, et par lui établi sur toute l'Égypte, distribuait aux peuples, non pas gratuitement, pendant les sept années de stérilité, les grains précédemment et prudemment amassés dans les greniers de l'empire. J'aime à citer textuellement :

« Joseph, ayant amassé tout l'argent qu'il avait reçu des Égyptiens et des Chananéens pour le blé qu'il leur avait vendu, le porta au trésor du roi. Et lorsqu'il ne restait plus d'argent à personne pour en acheter, tout le peuple de l'Égypte vint dire à Joseph : Donnez-nous du pain. Pourquoi nous laissez-vous mourir faute d'argent ? Joseph leur répondit : Si vous n'avez plus d'argent, amenez vos troupeaux, et je vous donnerai du blé en échange. Ils lui amenèrent donc leurs troupeaux, et il leur donna du blé pour le prix de leurs chevaux, de leurs brebis, de leurs bœufs et de leurs ânes; et il les nourrit cette année-là pour les troupeaux qu'il reçut d'eux en échange. Ils revinrent l'année d'après, et lui dirent : Nous ne vous cacherons point, mon seigneur, que, l'argent nous ayant manqué d'abord, nous n'avons plus aussi de troupeaux. Et vous n'ignorez pas que, excepté nos corps et nos terres, nous n'avons rien. Pourquoi donc mourrons-nous à vos yeux? Nous nous donnons à vous, nous et nos terres : achetez-nous pour être les esclaves du roi, et donnez-nous de quoi semer, de peur que la terre ne demeure en friche, si vous laissez périr ceux qui peuvent la cultiver. Ainsi Joseph acheta toutes les terres de l'Égypte, chacun vendant tout ce qu'il possédait, à cause de l'extrémité de la famine; et il acquit de cette sorte à Pharaon toute l'Égypte, avec tous les peuples d'une extrémité du royaume jusqu'à l'autre, excepté les seules terres des prêtres qui leur avaient été données par le roi; car on leur fournissait une certaine quantité de blé des greniers publics : c'est pourquoi ils ne furent point obligés de vendre leurs terres. Après cela, Joseph dit au peuple : Vous voyez que vous êtes à Pharaon, vous et toutes vos terres. Je m'en vais donc vous donner de quoi semer, et vous sèmerez vos champs, afin que vous puissiez recueillir des grains. Vous en donnerez la cinquième partie au roi : et je vous abandonne les quatre autres pour semer les terres et pour nourrir vos familles et vos enfants. Ils lui répondirent : Notre salut est entre vos mains; regardez-nous seulement, notre seigneur, d'un œil favorable, et nous servirons le roi

avec joie. Depuis ce temps-là jusqu'aujourd'hui, on paye aux rois, dans toute l'Égypte, la cinquième partie du revenu des terres; et ceci est comme passé en loi, excepté la terre des prêtres qui est demeurée exempte de cette sujétion[1]. »

Il est permis à la raison humaine de progresser, c'est-à-dire de s'éclairer et de réformer ses jugements, quand elle vient à reconnaître, comme il lui est arrivé souvent, qu'elle s'était trompée. La raison divine ne le peut pas. Aussi les théories de l'Église sur la question qui nous occupe n'ont-elles pas plus varié de Bossuet jusqu'à nous qu'elles n'avaient varié de saint Thomas d'Aquin jusqu'à Bossuet, de saint Augustin jusqu'à saint Thomas, du Christ et des apôtres jusqu'à saint Augustin.

Consultons, en preuve, quelques-uns des théologiens modernes les plus accrédités.

Ouvrons d'abord la *Théologie dogmatique et morale* de Bailly, dont la première édition a été publiée en 1789, à la veille de notre grande Révolution, et tenons compte de cette circonstance. L'auteur avoue tout d'abord que, d'après le sentiment commun, *ex communi sententia,* l'homme, par droit de nature, n'a pas domination sur un autre homme. Il fonde la légitimité de l'esclavage sur le droit des gens et le droit civil, sur l'autorité de l'*Exode* et du *Lévitique* et sur celle du droit canonique. Il affirme en conséquence qu'un homme a le droit de se vendre à un autre; qu'un juge peut prononcer contre un criminel la peine de l'esclavage; que le droit de la guerre autorise à imposer aux vaincus les liens de la servitude. Il ajoute qu'il n'est pas permis à l'esclave de s'enfuir; que la fuite en pareil cas est un vol, car elle prive le maître de son droit et de sa chose. Il reconnaît pourtant qu'il n'est pas permis au maître de tuer son esclave[2].

De nos jours, on a été plus franc et plus hardi. « M. Bouvier, évêque du Mans, prend ouvertement sous sa protection la cause de l'esclavage. Il ne le trouve opposé ni au droit naturel, qui permettrait selon lui de réduire en esclavage les prisonniers faits à la guerre et les condamnés à mort; ni au droit divin, puisque les livres sacrés ne le prohibent pas, et qu'au contraire l'Ancien Testament et le Nouveau Testament *le permettent;* ni au droit civil qui l'a permis chez nous à diverses époques dans nos

1. *Genèse,* XLVII, 14-26. — 2. Bailly, *Theologia dogmat. et moral., de Justitia et Jure,* pars I, cap. II, art. 1, quær. 3.

colonies; ni enfin au droit ecclésiastique, qui en parle en divers lieux comme d'une chose *licite*. L'auteur conclut nettement que la religion chrétienne, qui a trouvé l'esclavage établi partout, *ne l'a pas défendu*. Parlant ensuite de la traite des nègres, il la déclare permise, à condition que les nègres seront *justement* privés de leur liberté, qu'on les traitera humainement et qu'*il n'y aura point de fraude dans le marché*. Ces conditions posées, il prétend que ce trafic n'est opposé ni à l'humanité, ni à la religion, ni à l'équité naturelle[1]. La même doctrine est professée dans la *Théologie* de M. l'abbé Lyonnet; on y rencontre les mêmes arguments et presque les mêmes expressions[2]. »

Ainsi, du reste, pensent et s'expriment tous ceux des théologiens modernes qui ont abordé la question. Plusieurs, hâtons-nous de le dire, obéissant à une sorte de pudeur ou de scrupule qu'il faut à la fois louer et blâmer, se sont abstenus d'y toucher. M. le cardinal Gousset est de ce nombre.

On voit si M. Granier de Cassagnac a eu raison de ranger parmi « les préjugés historiques et philosophiques de notre siècle » l'opinion de ceux qui « veulent que Jésus-Christ soit expressément venu abolir l'esclavage et proclamer l'égalité des hommes, » et d'ajouter que « le christianisme a toujours justifié et maintenu l'esclavage[3]. »

J'ai dit qu'à cet égard les faits avaient toujours marché d'accord avec les théories et les principes. Il suffit, pour s'en convaincre, d'interroger l'histoire[4].

Elle constate qu'aux temps mêmes où tout se gouvernait par l'Église et pour l'Église, l'esclavage ou servage, non-seulement toléré mais protégé, loin de tendre à disparaître, a grandi en intensité. « Les prélats avaient leurs serfs non moins que les princes séculiers, les abbés tout aussi bien que les barons, les moines comme les gentillâtres[5]. » En France, à la fin de la seconde race, et sous les premiers rois de la troi-

1. Bouvier, *Institutiones theologicæ*, cap. II, art. 1, § 3, tome VI. Paris, 1836. — 2. *De justitia et jure*, pars I, cap. I, art. 3, quær. 3. Lyon, 1842. Voyez P. Larroque, *de l'Esclavage chez les nations chrétiennes*, p. 31-34. — 3. Granier de Cassagnac, *Voyage aux Antilles*, IIe part., ch. XV, *Idées du christianisme sur l'esclavage*, § 1er, Paris, 1844. — 4. M. P. Larroque en a relevé les témoignages, suivant l'ordre chronologique, avec une parfaite exactitude. Qu'il nous suffise donc de renvoyer le lecteur à son traité *de l'Esclavage chez les nations modernes*. On peut aussi consulter avec fruit le livre de M. Armand Rivière, *l'Église et l'Esclavage*. — 5. P. Larroque, *de l'Esclavage*, etc., p. 44.

sième, le servage, souvent aussi dur que l'esclavage antique, avait pris de telles proportions qu'on ne rencontrait presque plus de cultivateurs libres : les deux tiers des habitants étaient esclaves.

Lorsqu'aux xiie et xiiie siècles s'opère, au nom du droit naturel, par l'institution des communes, l'affranchissement des serfs, l'opposition que rencontre le mouvement émancipateur ne vient pas seulement des barons, mais aussi, et surtout peut-être, du clergé, qui voyait généralement dans ce nom de commune quelque chose « de nouveau et d'exécrable », et maudissait de grand cœur une institution par laquelle « les serfs, disait-il, se soustraient contre tout droit et violemment au domaine de leurs maîtres[1]. »

Il ne faut pas croire d'ailleurs que les serfs de l'Église fussent toujours ceux qui eussent le moins à se plaindre des rigueurs de leur condition. La dureté avec laquelle les clercs, particulièrement au temps de Louis IX, en France, traitaient leurs « hommes de corps et de poëste, » excitait même à un haut degré l'indignation populaire. « Un historien de saint Louis a rapporté à ce sujet une anecdote qui honore autant la mémoire de la reine Blanche, qu'elle couvre d'infamie le chapitre de Notre-Dame de Paris. Les habitants de Châtenay, serfs du chapitre de la cathédrale, n'ayant pu acquitter quelques tailles imposées par leurs seigneurs, les chanoines firent saisir tous les hommes adultes du village par des archers, et les jetèrent au fond de leur prison seigneuriale, proche le cloître Notre-Dame; plusieurs de ces malheureux moururent au bout de quelques jours, soit par le méphitisme des cachots, soit même par défaut de nourriture. La reine pria les chanoines d'accepter sa caution pour ces pauvres gens, et de les relâcher provisoirement : les chanoines répondirent que nul n'avait à s'ingérer de leur conduite envers leurs sujets, qu'ils avaient droit de les faire mourir si bon leur semblait; et, non contents de cette bravade, ils envoyèrent arrêter les femmes et les enfants des serfs de Châtenay, et les entassèrent dans les cachots où languissaient leurs maris et leurs pères. Un grand nombre de ces nouvelles victimes trouvèrent la mort dans le gouffre infect où on les avait plongées. Dès que Blanche, déjà irritée de la réponse des chanoines, eut appris cette nouvelle

1. Voyez la *Vie de Guibert de Nogent*, par lui-même, l. III, ch. viii et x.

atrocité, elle marcha elle-même, avec ses hommes d'armes, droit à la prison du chapitre, et, repoussant avec mépris les chanoines et leurs menaces d'excommunication, elle porta de sa propre main le premier coup aux portes de la geôle, et les fit enfoncer en sa présence. Une foule d'hommes, de femmes et d'enfants, pâles et défigurés, se traînèrent hors de cet antre jusqu'aux pieds de la reine, et la supplièrent de les prendre sous sa sauvegarde, de peur que le chapitre ne se vengeât plus tard sur eux de l'affront fait à la juridiction canonicale. La reine força les chanoines d'affranchir les habitants de Châtenay, moyennant une redevance annuelle, et ces pauvres gens, de serfs de corps et de glèbe devenus vilains libres, échappèrent ainsi pour toujours à la tyrannie de leurs maîtres (1252)[1]. »

Je n'ignore pas que, sous l'empire de causes diverses, quelques réclamations se sont parfois élevées, au nom du christianisme, en faveur de l'affranchissement des chrétiens; mais, dans le même temps, on n'en persistait pas moins à réduire en esclavage les gens non baptisés, « attendu que, selon la théorie de l'Église, celui qui n'est pas chrétien appartient, comme étant asservi au démon, à un ordre inférieur[2]. »

Pénétrées de cette théorie, les nations de l'Europe les plus attachées à la foi chrétienne s'en vont, à la fin du xve siècle et au commencement du xvie, sans scrupule aucun, avec l'assentiment des papes et sous la protection de princes aussi orthodoxes, aussi dévoués à l'Église que Ferdinand le Catholique et l'empereur Charles-Quint, établir dans le nouveau monde, non plus le servage féodal, mais l'ancien esclavage dans ses plus horribles conditions, et par lui exterminer des peuples entiers. Les Espagnols ne se contentèrent pas de la bulle du pape, qui leur accordait un droit absolu sur la vie et la liberté des « infidèles » dans les « Nouvelles-Indes; » ils réduisirent les Indiens en esclavage, même après les avoir forcés de recevoir le baptême[3]. Et qu'on ne nous objecte pas la conduite tenue à cette occasion par Las Casas. Quand cet excellent homme demande qu'on affranchisse du travail des mines les Indiens d'Amérique, il obéit à un sentiment tout humain; il cède au mouvement de compassion bien

1. Voyez Tillemont, *Vie de saint Louis*, t. III, p. 449-453. Ap. H. Martin, *Histoire de France*, t. IV, p. 241, 242, note. — 2. Voyez Cantù, *Histoire univers.*, l. XI, c. xvi. — 3. Voyez H. Martin, *Histoire de France*, t. VIII, p. 10, note.

naturel à l'aspect des souffrances et des misères qui affligent ses regards. Mais il est si peu dirigé, comme chrétien, par les principes de sa foi; il est si éloigné de penser que sa religion soit opposée à l'esclavage, qu'il propose lui-même de réduire en servitude à la place des Indiens, les nègres d'Afrique, plus robustes, plus capables d'endurer les fatigues sous lesquelles les Indiens succombaient.

L'Église, par la voix de ses papes et de ses conciles, autorisait à convertir en esclaves ceux qui s'écartaient de la foi orthodoxe, et l'histoire témoigne qu'en effet un grand nombre d'hérétiques, avec leurs femmes et leurs enfants, furent, à diverses époques et en plusieurs lieux, réduits en servitude et, suivant une formule plus d'une fois employée dans les bulles des papes, livrés à quiconque pourrait s'en saisir[1]. Le pape Jules II alla peut-être plus loin encore. Au temps de ses démêlés avec la république de Venise, il « publia une bulle foudroyante, sous le titre de *Monitoire,* dans laquelle il énumérait les injures commises par les Vénitiens envers les souverains pontifes, et les sommait de restituer, dans vingt-quatre jours, toutes leurs usurpations, avec les revenus qu'ils en avaient tirés; en cas de désobéissance, il les déclarait criminels de lèse-majesté divine, et invitait tous chrétiens à les traiter en ennemis publics et *à réduire leurs personnes en esclavage*[2]. »

Il n'y a pas quatre-vingts ans que l'esclavage a été définitivement aboli en France; et ce ne sont pas les doctrines de l'Église qui lui ont porté le coup mortel. Loin de là, il n'a succombé qu'au temps où ces doctrines ont défailli elles-mêmes sous les coups du XVIIIe siècle. Le patriarche de la philosophie incrédule supprimait le servage dans ses domaines, alors que l'Église le maintenait encore dans les siens; et c'est à l'Église qu'appartiennent les derniers serfs qui se rencontrent en France aux jours de l'Assemblée nationale, en 1789.

En dépit de l'idée révolutionnaire, qui pourtant a plus fait en quelques années pour l'abolition de l'esclavage que le christianisme n'avait fait dans un espace de dix-huit cents ans, l'esclavage, qui subsiste encore aujourd'hui dans les possessions espagnoles d'outre-mer et dans le Brésil, a continué de se main-

1. Voyez H. Martin, *Histoire de France,* t. VIII, p. 330. — 2. *Ibid.,* t. VII, p. 372, 373.

tenir, jusque dans ces derniers temps, en d'autres pays chrétiens, avec l'assentiment, pour ne pas dire avec l'aide et la protection de l'Église : il se montrait hier encore en Pologne et en Russie, où l'on comptait quarante millions de serfs; il vient à peine de disparaître des États-Unis d'Amérique, où naguère l'occasion s'offrait de temps en temps aux journaux de raconter des faits comme celui qu'on va lire, emprunté par le *Courrier des États-Unis* à une correspondance de Natchez (Mississipi) : « Un nègre avait frappé un blanc; il a été immédiatement arrêté. La justice de l'État était prête à sévir contre le coupable; mais les habitants, exaspérés, n'ont pas voulu se soumettre aux délais des tribunaux. Une foule s'assemble, s'empare de l'esclave et le traîne à quelque distance dans la campagne. On décide bientôt que, pour faire un grand exemple et frapper les nègres de terreur, il faut brûler vif le coupable. Pendant tous ces préliminaires, les planteurs des environs accourent sur la scène du drame, suivis de tous leurs domestiques noirs; et lorsque les apprêts de l'exécution commencent, plus de quatre mille esclaves se trouvent rassemblés pour assister au martyre de leur infortuné compagnon. Cependant la victime est enchaînée au pied d'un arbre, et de gros fagots s'amoncellent autour d'elle. Soit courage héroïque, soit stupidité, le condamné ne laisse apercevoir aucun signe d'émotion. On lui demande alors si, avant sa mort, il n'a rien à dire, et lui, jetant un regard indifférent sur la foule des nègres, leur conseille de se souvenir de sa fin malheureuse comme d'une terrible leçon; il leur demande aussi de prier pour lui; se tournant ensuite vers un des exécuteurs, il le supplie de lui donner un verre d'eau. Après avoir bu à longs traits, la victime s'écrie : « Maintenant, mettez le feu, je suis prêt à « partir en paix. » La flamme pétille aussitôt dans le bois sec: elle s'élève en tourbillons, s'approche du condamné, le lèche, l'étreint d'une ceinture de douleur et le dérobe enfin aux regards des spectateurs. Le cruel supplice qu'il endure fait enfin disparaître de son cœur les dernières traces de son stoïcisme. Il se tord dans ses chaînes, pousse d'horribles rugissements, se ramasse, ébranle l'arbre, brise les nœuds qui l'attachent et bondit tout flamboyant hors du cercle infernal. Dès qu'on le voit paraître, courant vers l'assemblée comme une boule de feu, vingt carabines se dirigent contre lui, une grande détonation se fait entendre, et le supplicié tombe mort, percé de plusieurs balles.

Des hommes se jettent à l'instant sur le cadavre à demi consumé et le repoussent dans le bûcher, où les flammes ne tardent pas à le dévorer entièrement [1]. »

Les annales de l'esclavage antique ont-elles jamais offert un drame plus horrible?

La Convention avait aboli l'esclavage dans les colonies françaises. A peine Bonaparte, premier consul, a-t-il restauré en France la religion chrétienne, qu'il fait revivre aussi dans nos colonies l'esclavage légal et la traite des nègres. Le décret qui rétablit le culte chrétien est du 18 germinal an x (7 avril 1802); celui qui rétablit l'esclavage et la traite est du 30 floréal suivant (19 mai 1802), à quarante-deux jours d'intervalle. L'esclavage, par suite, a subsisté encore jusqu'en 1848 dans nos colonies, où des magistrats faisaient insérer de temps en temps dans les journaux des annonces de ce style : « Au nom du roi, la loi et la justice, on fait savoir à tous ceux qu'il appartiendra que le dimanche 26 courant, sur la place du Marché du bourg Saint-Esprit, à l'issue de la messe, il sera procédé à la vente aux enchères publiques de l'esclave Susanne, négresse, âgée d'environ quarante ans, avec ses six enfants de treize, onze, huit, sept, six et trois ans, provenant de saisie-exécution. Payable comptant. 2 juin 1840. Signé, l'huissier du domaine, J. Chatenay. » (Extrait du journal officiel de la Martinique) [2].

L'un des premiers soins du gouvernement républicain en 1848 a été, comme on sait, de décréter l'abolition immédiate de l'esclavage dans les colonies françaises.

On a évalué à plus de cinquante millions le nombre d'habitants enlevés à l'Afrique jusqu'à ce jour par la traite des noirs. Vers la fin du siècle dernier, on en comptait plus de cinq millions esclaves dans les différentes colonies européennes, et les prêtres chrétiens, établis dans ces colonies, loin de réprouver cet état de choses, en profitaient comme les colons : « Il ne peut pas être contesté, dit encore M. Granier de Cassagnac, que les missionnaires établis en Amérique aient, en tout temps, accepté l'esclavage des noirs. Les relations circonstanciées qui se trouvent dans le recueil des *Lettres édifiantes* sur les missions des Guyanes, du Pérou, de la Californie, du Chili et du Paraguay, prou-

1. Voyez la *Presse*, n° du 3 mars 1854. — 2. Voyez P. Larroque, *de l'Esclavage*, p. 127.

vent jusqu'à la superfluité l'existence de l'esclavage des noirs, soit sur les habitations des couvents et des colléges des religieux, soit auprès des religieux eux-mêmes[1]. »

Alexandre de Humboldt, après avoir constaté que l'idée de l'humanité a été lente à prévaloir sous le régime du christianisme, ajoute : « On peut même dire que, pendant longtemps, dans les États chrétiens, la liberté personnelle de nombreuses classes d'hommes n'a trouvé aucun appui auprès des possesseurs de biens ecclésiastiques et des corporations religieuses. »

Nous en avons assez dit, ce me semble, pour qu'il soit maintenant aisé de reconnaître combien l'illustre savant, en parlant ainsi, est resté en deçà de la vérité.

VII. — Il est temps de nous demander ce que pense l'Église de la cité et de l'État, et de rechercher jusqu'à quel point la raison divine, en ce qui touche la société civile et politique, est en divergence avec la raison humaine.

M. de Tocqueville, dans une lettre à Mme Swetchine, s'étonne que les prêtres chrétiens rappellent si rarement aux hommes, sur lesquels ils exercent une influence, qu'ils appartiennent à l'une de ces grandes associations humaines qui se nomment des peuples et dont le territoire se nomme patrie, et qu'à ce titre ils ont aussi des devoirs de citoyen à remplir. Il voudrait que ces prêtres fissent pénétrer plus avant dans les âmes que chacun se doit à la patrie; qu'il n'est jamais permis de tomber à son égard dans l'indifférence, bien moins encore de faire de cette indifférence une sorte de vertu ; que tous sont responsables de ce qui arrive à la patrie, et que tous, suivant leurs lumières, sont tenus de travailler constamment à sa prospérité, de veiller à ce qu'elle ne soit soumise qu'à des autorités bienfaisantes, respectables et légitimes.

M. de Tocqueville était peu initié, ce semble, au véritable esprit du christianisme.

Bossuet l'entendait mieux. Il a dit : « L'Église de Jésus-Christ voyageant comme une étrangère parmi tous les peuples du monde, elle n'a point de lois particulières touchant la société politique[2]. »

1. *Voyage aux Antilles*, 2e part., ch. XVI. — 2. *Panégyr. de S. Thomas de Cantorbéry*. OEuvres, édit. de Versailles, t. XVI, p. 583.

En s'exprimant ainsi, Bossuet se reportait par la pensée aux premiers temps du christianisme, à l'esprit qui l'animait d'abord. Alors en effet les fidèles, considérant avec raison l'État, c'est-à-dire le monde, le siècle, comme une puissance hostile et opposée à l'Église, ne soupçonnaient pas même que le christianisme pût jamais s'approprier les rapports politiques ni s'y mêler en aucune sorte. Tertullien se faisait l'interprète du sentiment dont tous ses frères en Christ étaient pénétrés, quand il disait : « Les empereurs, eux aussi, auraient cru au Christ, si les empereurs n'étaient nécessaires au siècle, ou si l'on pouvait être à la fois empereur et chrétien [1]. » Conçoit-on, en effet, saint Pierre ou quelqu'un des apôtres conférant à un empereur le signe du chrétien, sans exiger de lui qu'il descende à l'instant et pour jamais du trône ?

L'Église, en ce temps-là, selon l'expression d'un de ses Pères, ne demandait aux puissances de la terre que la liberté de passage pour conduire les élus au royaume du ciel ; elle payait pour cela à César le tribut imposé par César : voilà tout. Elle n'admettait d'ailleurs pour ses enfants, selon l'enseignement de Tertullien [2], ni magistratures civiles, ni charges de judicature, ni fonctions militaires, les chrétiens, race sacerdotale, ne devant avoir à prononcer ni sur la vie, ni sur l'honneur, ni sur la liberté de personne. Aussi, quand le philosophe Celsus somme les chrétiens de prendre les armes, eux aussi, pour défendre le droit de l'empereur et combattre dans ses armées, Origène se contente de lui répondre : « Nous prêtons aux empereurs une aide divine, en revêtant par la prière une divine armure, conformément au précepte de l'Apôtre (I *Timoth.*, II, 1). » Quand Celsus demande que les chrétiens embrassent, eux aussi, les magistratures et servent ainsi la patrie, Origène lui répond que « la patrie des chrétiens n'est pas de ce monde [3]. » Rien, comme parle encore Tertullien, ne leur est plus étranger que la chose publique [4]. Ils n'ont

1. *Apol.*, c. XXI. — 2. Jam vero quæ sunt potestatis, neque judicet de capite alicujus vel pudore, feras enim de pecunia, neminem vinciat, neminem recludat aut torqueat, si hæc credibile est fieri posse. Ap. A. Neander, *Gesch. der christl. Relig.*, t. I, p. 460. Il faut admettre cependant qu'au temps de Tertullien, ainsi que le témoigne en particulier son *Apologétique*, la rigidité de l'Église à cet égard s'était déjà quelque peu adoucie. — 3. Origen., *contra Cels.*, VIII, § 69 et seq. — 4. *Apolog.*, XXXVIII. Nec [nobis] ulla magis res aliena quam publica.

d'autre intérêt dans ce monde que d'en sortir au plus tôt [1].

Les chrétiens refusant d'accepter des fonctions publiques et d'entrer dans la milice, les païens avaient-ils si grand tort de leur imputer la ruine de l'État [2], et de leur reprocher que l'empire romain, du jour où ses habitants auraient généralement accepté la doctrine chrétienne, serait incapable de se soutenir et tomberait infailliblement aux mains des Barbares ?

L'Église, il est vrai, n'a guère tardé sur ce point à se raviser : trouvant peut-être que le second avénement du Christ et son règne millénaire se faisaient trop attendre, et croyant, bien à tort selon nous, pouvoir s'autoriser de certaines paroles de saint Paul (*Rom.*, XIII) proclamant que toute puissance vient de Dieu et recommandant aux chrétiens d'obéir aux puissances et de leur payer le tribut, l'Église, en attendant le royaume du ciel, se résigna à prendre part aux intérêts et au gouvernement des royaumes de la terre : elle accueillit dans son sein et les princes et les rois, et les magistrats et les guerriers ; mais ce n'a pas été, j'ose le dire, sans renier la pensée de son fondateur, sans entrer en contradiction avec elle-même. Cette évolution de sa part ne se fit pourtant pas sans opposition, sans scrupule, sans réminiscences plus ou moins importunes, inspirées par sa conscience d'autrefois. C'est ainsi que le concile d'Elvire, en 305, ordonne encore que les magistrats, dans l'année où, comme duumvirs, ils auront à prononcer sur des cas de vie et de mort, ne seront pas reçus dans l'Église [3].

Beaucoup plus tard, un empereur d'Orient, Andronic Paléologue, obéissait à l'esprit de la primitive Église, quand il témoignait la crainte que Dieu ne lui demandât compte du temps qu'il employait à gouverner l'État et qu'il dérobait aux affaires spirituelles [4].

VIII. — Une fois le monde entré dans l'Église, une fois admis par elle, contrairement, je le répète, à la pensée de son fondateur, qu'on pouvait être à la fois empereur et chrétien, quels

1. *Apolog.*, XLI. Nihil nostra refert in hoc ævo, nisi de eo quam celeriter excedere. — 2. Christiani, qui rem publicam evertebant, disait Dioclétien dans une inscription où il se glorifiait d'avoir comprimé le christianisme. — 3. *Can.* LVI. Magistratum uno anno, quo agit duumviratum, prohibendum placuit, ut se ab ecclesia cohibeat. — 4. G. Pachymère, liv. VII.

ont dû être, quels ont été en effet, quant au pouvoir souverain et au gouvernement des peuples, ses vues et ses préceptes?

Mais, avant de l'interroger elle-même sur cette grave question, sachons d'abord ce qu'en pense la raison humaine.

Ainsi qu'on l'a justement observé, « les publicistes anciens n'ont jamais mis en doute l'alliance de la morale et de la politique; et les plus grands d'entre eux ont été aussi les plus grands moralistes : Platon, Aristote, Cicéron [1]. » L'antiquité, il faut lui rendre ce témoignage, n'eût pas inventé le *Prince* de Machiavel : ce livre dont les doctrines, lorsqu'il parut, étaient si généralement reçues et pratiquées dans le monde chrétien, qu'elles n'excitèrent d'aucune part aucune réprobation; ce livre que l'empereur Charles V feuilletait nuit et jour, pour y apprendre la science du gouvernement absolu; que Catherine de Médicis appelait sa Bible; qu'Henri III portait sur lui lorsqu'il fut assassiné; que Mustapha III fit traduire en turc, et dont Sixte V avait fait, de sa propre main, un résumé pour son usage personnel, l'antiquité, dans la sincérité, dans la naïveté de ses mœurs, ne l'eût pas plus inventé qu'elle ne se fût avisée de distinguer entre la grande et la petite morale.

Les anciens ne séparaient point la morale de la politique, et nous croyons qu'ils avaient raison.

Or, au point de vue de la morale, l'idéal de la perfection, non-seulement dans l'individu, mais dans chaque société humaine et dans l'humanité tout entière, c'est la liberté absolue. Voilà pourquoi la fin de toute action morale, comme disent Kant et Fichte, doit être de dégager le *moi,* individuel ou collectif, de tout ce qui entrave ou limite la liberté : la liberté, c'est-à-dire, selon l'expression de Fichte, « la plus noble chose et la plus belle qu'il ait été donné aux hommes de concevoir [2]; » car la liberté, c'est le droit; la liberté, c'est la justice, c'est-à-dire le véritable fondement du droit politique et social.

Le plus célèbre de nos publicistes modernes n'est ni le seul, ni le premier, qui ait conçu l'*anarchie* comme l'idéal d'une société politique. La justesse de cette conception ressort de l'idée même de gouvernement.

On comprend qu' « un sentiment d'obéissance et de foi, dis-

1. P. Janet, *Histoire de la philos. mor. et polit.*, Introduction, p. x. — 2. Fichte, *Destination de l'homme,* traduction de Barchou de Penhoën, p. 339.

tingue la plupart des sociétés primitives. Quand toutes les âmes sont dominées par les mêmes impressions et n'ont encore pour se guider que des impressions, on conçoit facilement qu'un homme représente dans sa personne et fasse mouvoir à son gré tout un peuple, ou qu'un peuple s'identifie tout entier avec un homme dans lequel il a reconnu, sous une forme éclatante, les idées et les sentiments qui s'agitent obscurément dans son propre sein[1]. » Mais il faut reconnaître aussi qu'un gouvernement n'existe pas pour lui-même. « Il en est de l'administration d'un État comme d'une tutelle, qui doit avoir pour but l'intérêt, non du curateur, mais des pupilles[2]. » Aussi longtemps qu'un peuple est mineur, c'est-à-dire que, relativement à la fin générale de l'État, qui n'est autre que celui de l'humanité même et de chacun des individus et des groupes qui la composent, j'entends le développement normal de toutes les facultés humaines, il n'a encore que des instincts et des aspirations; aussi longtemps que ce peuple n'a qu'une conscience obscure de ses droits et de ses devoirs, une notion imparfaite de la liberté, racine de ces devoirs et de ces droits, le gouvernement, expression supérieure de cette notion, de cette conscience, de ces aspirations et de ces instincts, est constitué l'éducateur de ce peuple, et le but qu'il doit alors poursuivre, comme dit Fichte, est de rendre le gouvernement superflu; sa fonction, comme celle d'un père ou d'un tuteur, est de travailler de tout son pouvoir à se rendre inutile[3].

Fichte était *anarchiste*. M. Fr. Guizot ne l'est pas moins, quand il constate les envahissements de l'anarchie dans une société qui progresse : « C'est aujourd'hui, dit-il, une remarque vulgaire qu'à mesure que la civilisation et la raison font des progrès, cette classe de faits sociaux, qui sont étrangers à toute nécessité extérieure, à l'action de tout pouvoir public, devient de jour en jour plus large et plus riche. La société non gouvernée, la société qui subsiste par le libre développement de l'intelligence et de la volonté humaine, va toujours s'étendant à mesure que

1. Franck, *Dict. des sciences philosoph.*, t. II, p. 82. — 2. Cic., *de Offic.*, I, 25. Ut tutela, sic procuratio reipublicæ ad utilitatem eorum, qui commissi sunt, non ad eorum, quibus commissa est, gerenda est. — 3. Voyez Fichte, *Considérations sur la Révolution française*, et l'excellente introduction du traducteur, M. Jules Barni.

l'homme se perfectionne. Elle devient de plus en plus le fond de l'état social[1]. »

Un autre anarchiste, M. Paul Janet, dit aussi : « A un point de vue idéal, la politique se confond, s'évanouit dans la morale. Imaginez en effet une politique parfaite, un gouvernement parfait, des lois parfaites, vous supposez par là même les hommes parfaits. Mais alors, la politique ne serait plus autre chose que le gouvernement libre de chaque homme par soi-même : en d'autres termes, elle cesserait d'être. Et cependant, c'est là sa fin et son idéal. L'objet du gouvernement est de préparer insensiblement les hommes à cet état parfait de société, où les lois deviendraient inutiles, et le gouvernement lui-même[2]. »

Nous lisons dans *Paris en Amérique*, p. 338 : « Celui qui apprendra aux Français que la centralisation les asservit, que l'association (ou fédération) seule peut les affranchir, celui-là aura arraché à tout jamais le germe des révolutions et planté enfin dans une terre généreuse l'arbre qui ne séchera plus. Celui-là, bien plus sûrement qu'Archimède, pourra crier : *Eurêka;* il aura trouvé du même coup deux trésors plus précieux que toutes les richesses du monde : la liberté et la paix. » M. Laboulaye comprend et aime la liberté : il est plus anarchiste qu'il ne pense.

A son tour, M. E. Renan : « Notre temps, dit-il, est arrivé, pour la première fois, à concevoir une organisation sociale où, l'initiative individuelle ayant toute liberté, l'État, réduit à un simple rôle de police, ne s'occuperait ni de religion, ni d'éducation, ni de littérature, ni d'art, ni de morale, ni d'industrie[3]. » M. Renan est au moins semi-anarchiste.

Descendons des hauteurs de l'idéal, et revenons en quelque manière à la réalité.

Un peuple ne reste pas toujours mineur. Un jour arrive où, par suite du développement progressif de la raison et de la conscience publique, ce peuple atteint l'âge de majorité et, maître de lui-même, prétend administrer, comme il l'entend, ses intérêts et sa fortune. Que devient alors le gouvernement? Il n'est plus, comme le disait tout à l'heure M. Renan, qu'une simple

1. Guizot, *Civilisation en France,* XIe leçon. — 2. P. Janet, *Histoire de la philos. mor. et polit.*, Introd., p. 49, 50. — 3. *De l'Instruction supérieure,* dans la *Revue des Deux Mondes*, n° du 1er mai 1864.

police d'assurance, chargé, comme tel, de protéger, de sauvegarder le droit de tous et de chacun, et de s'acquitter pour cela, avec la conscience d'un honnête fonctionnaire, des services publics qui lui sont confiés, aux conditions débattues et acceptées par lui. Que si ces conditions viennent à lui déplaire, et que le peuple, à tort ou à raison, ne juge pas à propos de les changer, il ne reste au gouvernement qu'à donner sa démission et à se retirer. Quand on me demande un service à charge pour moi onéreuse, je n'ai d'autre droit que celui de m'y refuser.

La conduite du roi des Belges, Léopold, en 1848, témoigne assez qu'il ne l'entendait pas autrement que nous. Ajoutons que ce prince fit preuve alors d'une modération et d'une sagesse dont les exemples sont infiniment rares dans l'histoire. En général, les princes ne le comprennent pas comme lui. « Trop souvent il arrive que les hommes oublient entièrement la justice pour n'écouter que leur ambition. » Cicéron, qui en fait la remarque après tant d'autres, rappelant à ce propos le vers d'Ennius :

Nulla sancta societas , nec fides regni est :
Eh! qu'importe la foi, quand il s'agit d'un trône!

ajoute : « C'est ce que vient de nous prouver la témérité de César, qui a renversé toutes les lois divines et humaines pour arriver à ce rang qu'il croyait faussement le premier [1]. »

César a compté jusqu'ici plus d'imitateurs que n'en trouvera probablement, dans la suite des temps, le roi Léopold. C'est qu'il est toujours facile à un ambitieux, pour peu que les circonstances le favorisent, de tourner contre la portion la plus éclairée d'une nation les forces de celle qui l'est le moins, en profitant des fautes et des injustices de la première pour exciter contre elle les rancunes d'une multitude aveugle et furieuse. En manœuvrant avec quelque habileté, il réussit presque toujours à les dominer, à les enchaîner l'une et l'autre.

Par malheur, en effet, une nation ne marche point toute d'un pas égal dans la voie du progrès. La barbarie, la sauvagerie même, y coudoient la civilisation. Ce serait aux plus avancés à frayer le chemin aux autres et à les introduire, par une juste part de bien-être et par une sage éducation morale, dans le domaine de

1. *De Offic.*, I, 8.

la conscience et de la liberté, en devenant en quelque sorte les tuteurs de ceux dont ils peuvent se considérer comme les frères aînés. Ainsi le voudrait l'intérêt bien entendu, ainsi le voudrait la justice. Mais il paraît que cela est difficile à comprendre, et que l'égoïsme, sur ce point, obscurcit longtemps les intelligences. Ce qui est certain, c'est que l'histoire, jusqu'à cette heure, nous a montré ceux qu'on nomme les heureux du siècle, beaucoup plus empressés d'ordinaire à se cantonner dans leur position et à jouir de leurs avantages, qu'à y faire participer les autres. Mettant soigneusement en pratique la maxime du fabuliste :

> Le moins de gens qu'on peut à l'entour du gâteau,
> C'est le droit du jeu, c'est l'affaire,

ils multiplient autour d'eux les barrières; ils barricadent tous les accès. Il faut alors un long temps et des révolutions pour forcer les unes et briser les autres.

Une aristocratie guerrière a d'abord dominé en France, elle possédait seule à la fois la terre et ses habitants. On sait par quelles longues et cruelles épreuves ceux-ci ont dû passer pour arriver enfin à faire partie de la nation, à former un tiers état. Grâce à eux, et avec leur aide, la royauté a pu sortir de page et s'assujettir bientôt tout ensemble les nobles et les roturiers: la monarchie alors s'est faite absolue, et, sa prédominance une fois. bien établie, elle a cru pouvoir, de concert avec la noblesse, désormais satisfaite du métier de courtisan, je ne parle pas du clergé, se faire des droits du peuple, de ses travaux, de ses souffrances une douce litière. L'immense coup de foudre qu'on appelle la Révolution de 1789 est venu, un jour, renverser de cette couche rois, nobles et prêtres. C'était le commencement d'une tempête comme le monde n'en avait pas encore vu. La tempête a déjà été longue. Quelques éclaircies de soleil ont fait croire par moments à la fin de l'orage; mais en réalité, de près ou de loin, il gronde encore, toujours prêt à éclater de nouveau, il ne se calmera qu'à la pleine lumière du soleil de justice. Un jour, au milieu de cette tempête, sur les ruines de la noblesse et de la royauté, s'est élevé ce qu'on nomme la bourgeoisie, c'est-à-dire cette portion du peuple distinguée plus encore par sa richesse et son industrie que par ses lumières et ses talents. 1830 a été son triomphe. Certes, le reste du peuple qui, dans

ce mouvement d'ascension, l'avait puissamment épaulée, avait droit d'espérer qu'elle comprendrait que l'élément vital d'une société, le progrès, n'est autre chose que le développement même de la liberté, écartant tour à tour les obstacles que lui oppose l'ambition de quelques-uns, et s'étendant peu à peu au plus grand nombre par l'accession progressive de toute capacité, de toute personnalité morale à l'administration des intérêts publics. Comment a-t-elle répondu à ces espérances? Comment a-t-elle rempli le rôle qui lui était assigné par l'histoire, et qui pouvait être pour elle si grand et si glorieux?...

Aux états généraux de 1614, un orateur de la bourgeoisie s'étant avisé de dire aux seigneurs : « Traitez-nous en frères cadets, et nous vous honorerons et aimerons, » le président de la noblesse alla se plaindre au roi de ces paroles : « Le tiers état, dit-il, qui tient le dernier rang, oubliant toute sorte de devoirs, se veut comparer à nous. J'ai honte de vous dire les termes qui nous ont offensés; il compare votre état à une famille composée de trois frères : il dit l'ordre ecclésiastique être l'aîné, le nôtre puîné, et lui le cadet. En quelle misérable condition sommes-nous tombés, si cette parole est véritable? Eh quoi! tant de services rendus de temps immémorial, tant d'honneurs et de dignités transmis héréditairement à la noblesse, l'auraient-ils bien, au lieu de l'élever, tellement rabaissée, qu'elle fût avec le vulgaire en la plus étroite sorte de société qui soit parmi les hommes, qui est la fraternité? Rendez-leur, sire, le jugement, et, par une déclaration pleine de justice, faites-les mettre en leur devoir et reconnaître ce que nous sommes, et la différence qu'il y a entre eux et nous[1]. » Les nobles, comme ils le disaient eux-mêmes, entendaient une différence de valet à maître.

Le langage et la conduite des bourgeois de 1830 à l'égard du peuple ont-ils en rien différé de la conduite et du langage des nobles de 1614 à l'égard de la bourgeoisie? L'insolent égoïsme et la morgue impertinente des nobles de 1614 ont amené la révolution de 1789; de la morgue et de l'égoïsme au moins aussi impertinents des bourgeois de 1830 a jailli l'épisode révolutionnaire de 1848. Et cependant, il faut le reconnaître, 1848 laissait encore une belle part à la bourgeoisie : elle n'a pas voulu s'en contenter; elle a intrigué dans le sens d'une réaction jus-

1. *Procès-verbal des États de 1614*, p. 115.

qu'au jour où le coup d'État du 2 décembre 1851 est venu mettre fin à son règne.

A-t-elle droit d'être aujourd'hui bien glorieuse et bien satisfaite du rôle qu'elle a joué, pendant dix-huit ans, sous Louis-Philippe? de celui auquel, depuis quatorze ans, elle se trouve condamnée? Demandez-le à ses chefs; et, si vous voulez connaître jusqu'où peuvent aller, dans un bourgeois dont le génie ne s'élève pas au-dessus d'une médiocrité distinguée, les hallucinations et les entêtements de l'orgueil, interrogez en particulier M. Guizot, puisque, même après avoir fait chavirer piteusement la barque dont il était le pilote, au lieu de se tenir depuis lors, comme il convenait à l'auteur d'une catastrophe pour lui si honteuse et si coupable, dans un modeste silence, il ose encore faire entendre sa voix.

Il faut le reconnaître, les gouvernements, en quelque temps et sous quelque forme qu'ils se soient produits, ont été bien rarement fidèles à leur mission; rarement ils ont compris que la politique peut et doit se définir la science de la liberté. Loin de travailler à l'émancipation des peuples, ils se sont appliqués à les faire vieillir dans une longue enfance; et, lors même que, en dépit de leurs efforts, souvent contrariés par des lois qui tiennent à l'essence même des sociétés, un peuple est arrivé, en partie du moins et par ses sommités, à l'âge et aux droits de majorité, profitant, comme nous avons dit, de l'injustice des uns, de l'ignorance des autres, des mauvaises passions de tous, ils retiennent dans leurs mains, par la violence et la corruption, un pouvoir devenu illégitime.

On a reproché au gouvernement monarchique, à la royauté, d'être, plus que tout autre, hostile aux droits des peuples : « Il manque bien des choses à un peuple qui vit sous un roi, dit Cicéron; il lui manque avant tout la liberté, qui consiste, non pas à avoir un bon maître, mais à n'avoir point de maître... Du moins, ajoute-t-il, faudrait-il toujours craindre une chance trop commune, celle d'un mauvais roi. C'est donc pour un peuple une destinée bien fragile que celle qui repose sur la volonté ou le caractère d'un seul homme[1]. »

Ce qui est certain, c'est que l'histoire, dans une longue série de siècles et de rois, ne nous montre guère sur le trône que deux

1. Cicero, *de Republ.*, II, 23, 28.

princes qui aient été vraiment des hommes honnêtes, c'est-à-dire comprenant que « le premier caractère de la légitimité politique, c'est de renier la force comme source du pouvoir, de la rattacher à une idée morale, à une source morale, à une force morale, à l'idée du droit, de la justice, de la raison. » M. Guizot en a fait avant moi la remarque : « Saint Louis, dit-il, était par-dessus tout un homme consciencieux, un homme qui, avant d'agir, se posait à lui-même la question du bien et du mal moral, la question de savoir si ce qu'il allait faire était bien ou mal en soi, indépendamment de toute utilité, de toute conséquence. De tels hommes sont rarement montés, et plus rarement encore demeurés tels sur le trône. A vrai dire, il n'y en a guère dans l'histoire que deux grands exemples, l'un dans l'antiquité, l'autre dans les temps modernes : Marc-Aurèle et saint Louis. Marc-Aurèle et saint Louis sont peut-être les deux seuls princes qui, en toute occasion, aient fait de leurs croyances morales la première règle de leur conduite : Marc-Aurèle, stoïcien ; saint Louis, chrétien[1]. » Les autres, pour la plupart, n'ont, hélas! que trop justifié par leur conduite le mot célèbre du conventionnel Grégoire : « L'histoire des rois est le martyrologe des nations. » Ils ont paru croire, avec l'historien Salluste, « qu'être roi, c'est faire impunément tout ce qu'on veut[2]; » avec Machiavel, que « la mauvaise foi, la ruse, la perfidie, sont des qualités indispensables aux princes[3]. »

Les anciens n'ont jamais mis en question le droit, pour tout peuple opprimé, de repousser la tyrannie par la force. Ce droit, autorisé par la nature, ne pouvait devenir matière à problème que chez des peuples chrétiens. Quelques scrupules qu'une conscience timorée puisse conserver à ce sujet, pour peu qu'elle s'ouvre à la lumière de la simple raison, elle ne saurait, ce semble, être sur ce point plus retenue, plus circonspecte que ne se montre un célèbre historien anglais, trop tôt enlevé à la science et à son pays. Il dit, en parlant du droit d'insurrection : « Il est impossible de tracer l'exacte limite entre la résistance légale et la résistance illégale, mais cette impossibilité résulte de la nature même du bien et du mal, et se retrouve dans toutes les branches des sciences morales. La différence entre une bonne et

1. Guizot, *Civilisation en France*, XIVe leçon. — 2. *Bell. Jugurth.*, c. XXXI. Impune quæ lubet facere, id est regem esse. — 3. Machiavel, *le Prince*, c. XVIII.

une mauvaise action ne se reconnaît pas à des marques aussi évidentes que celles qui distinguent un hexagone d'un carré. Il est une frontière commune où le vice et la vertu se fondent l'un dans l'autre. Qui jamais a pu tracer une ligne exacte de démarcation entre le courage et la témérité, la prudence et la lâcheté, la générosité et la prodigalité? Qui jamais a su dire jusqu'où doit aller le pardon des injures, et à quel point il cesse de mériter le nom de clémence pour devenir une faiblesse préjudiciable? Quel casuiste, quel législateur, a jamais pu définir d'une manière précise les limites du droit de légitime défense? Tous nos jurisconsultes conviennent que de certains risques de vie ou de blessures autorisent un homme à tuer ou à blesser son assaillant; mais tous ils ont renoncé à décrire ces risques en termes précis. Ils disent seulement qu'il doit exister, non un risque léger, mais un risque tel qu'un homme d'un esprit ferme en conçoive de sérieuses appréhensions; or, qui entreprendra de définir quelle est la somme d'appréhensions qu'on peut appeler sérieuses, et quelle est l'exacte trempe d'esprit qui mérite l'épithète de ferme? On peut regretter, sans doute, que la nature même des mots et celle des choses ne permettent pas plus de précision dans les lois; et l'on ne saurait nier que si l'homme s'établit juge dans sa propre cause, et se charge lui-même de l'exécution immédiate de son propre jugement, de grands maux pourront s'ensuivre. Cependant, qui voudrait, sous ce prétexte, interdire toute défense personnelle? Le droit que peut avoir un peuple de résister à un mauvais gouvernement a une stricte analogie avec le droit qu'a tout individu privé de protection légale de tuer son assaillant. Dans les deux cas, le mal doit être grave; et tous les moyens réguliers et pacifiques de défense ont dû être épuisés avant que la partie lésée en vienne aux extrémités; dans les deux cas, on s'expose à une triste responsabilité; dans les deux cas aussi, c'est à celui qui a recours à un moyen désespéré à prouver que ce moyen était nécessaire, et s'il n'y peut parvenir, il encourt justement les châtiments les plus sévères. Mais dans l'un et dans l'autre cas nous ne pouvons nier absolument l'existence du droit. Un homme entouré d'assassins n'est pas tenu de se laisser torturer et égorger sans user de ses armes, par la raison que personne n'a jamais su définir précisément quel degré de danger autorise l'homicide. La société n'est pas non plus obligée d'endurer d'une manière passive tout ce que

peut lui infliger la tyrannie, par la raison que personne n'a jamais pu définir précisément jusqu'à quel point un gouvernement doit être mauvais pour légitimer la rébellion [1]. »

On sait que la Révolution française a proclamé l'insurrection, dans certains cas, le droit le plus sacré, le plus saint des devoirs; et c'est aussi du droit d'insurrection que M. Guizot, dans sa notice sur *Washington,* a dit : « Si, du point mystérieux où il réside, ce grand droit social ne pesait pas sur la tête des pouvoirs mêmes qui le nient, depuis longtemps le genre humain, tombé sous le joug, aurait perdu toute dignité comme tout honneur. »

Faut-il porter le même jugement sur la question du tyrannicide?

Un ancien conseiller d'État, ancien pair de France, ancien ministre, aujourd'hui membre du Conseil impérial de l'instruction publique comme il l'a été du Conseil royal, officier de la Légion d'honneur, membre de l'Académie française et de l'Académie des sciences morales et politiques, M. Victor Cousin, en 1827 ou 1828, quand il était professeur de philosophie à la Sorbonne, a dit en parlant de Junius Brutus, le meurtrier de Jules César : « Une tendresse invincible est pour cet homme au fond de mon cœur [2]. »

C'était là l'expression d'un sentiment puisé sans doute par le professeur dans son commerce avec les anciens.

L'antiquité en effet ne voyait pas seulement dans le tyrannicide un acte normal, juste châtiment infligé au violateur de la loi; elle le considérait aussi, selon l'expression de Cicéron, comme « la plus belle de toutes les actions illustres [3]. » On sait quels honneurs elle consacrait aux meurtriers des tyrans, de quelle auréole de gloire elle entourait pieusement leur souvenir. Ainsi les Athéniens, délivrés de la tyrannie des Pisistratides, érigent des statues à leurs libérateurs, Harmodius et Aristogiton. Ils leur consacrent en même temps un hymne, qui nous a été conservé, et que l'on chantait dans les repas, dans les fêtes publiques et aux Panathénées. On décrète en outre, et ce décret fut religieusement observé, que leurs descendants seront nourris dans le Prytanée aux frais de l'État, et exemptés de toute

1. Macaulay, *Hist. d'Angleterre*, traduction française de M. de Peyronnet, t. II, p. 301. — 2. Voyez Cousin, *Cours de l'hist. de la philos. mod.*, Introduction, Xe leçon. — 3. Cicero, *de Officiis*, III, 4.

charge trop onéreuse. Plus tard, quand il fut permis aux esclaves d'avoir des noms propres (longtemps ils n'avaient porté que ceux des pays où ils étaient nés), on leur interdit les noms d'Harmodius et d'Aristogiton. Ainsi encore, lorsque fut renversée à Athènes l'oligarchie des Trente, un décret fut rendu par le peuple, qui permettait de tuer quiconque tenterait d'abolir le gouvernement populaire, et chaque Athénien dut prêter le serment que voici : « Je tuerai de ma main, si je puis, celui qui aura renversé la démocratie d'Athènes, ou qui, après qu'elle aurait été renversée, remplirait une fonction publique. Si quelqu'un s'empare de la tyrannie, ou soutient le tyran, celui qui le tuera sera pour moi pur de meurtre devant les dieux et les démons, comme s'il eût tué à la guerre un ennemi des Athéniens. Des biens du tyran mort je donnerai, par mon vote et mon suffrage, la moitié à son meurtrier, sans en rien retrancher. Et si quelqu'un meurt en tuant ou en attaquant le tyran ou ses complices, je l'honorerai, lui et ses enfants, comme Harmodius, Aristogiton et leur postérité. Et tous les serments contraires au peuple athénien, qui seraient prêtés à Athènes ou dans le camp, je les délie et les efface [1]. »

« Point de société entre nous et les tyrans, disaient les anciens ; il est honorable de les tuer, quand on le peut : c'est une race pestilentielle et impie qu'il faut exterminer du milieu des hommes. » Ainsi parle Cicéron [2]. Ainsi, longtemps avant lui, avait parlé un des sages les plus illustres de la Chine. Un roi de ce pays lui demandait : « Un ministre ou sujet a-t-il le droit de détrôner et de tuer son prince ? » — Meng-tseu répondit : « Celui qui fait un vol à l'humanité est appelé *voleur ;* celui qui fait un vol à la justice (qui l'outrage) est appelé *tyran*. Or, un *voleur* et un *tyran* sont des hommes que l'on appelle *isolés, réprouvés* (abandonnés de leurs parents et de la foule) : on peut justement les tuer [3]. »

Autant que nous en pouvons juger, le tempérament moral des peuples modernes s'écarte aujourd'hui sur ce point des principes et des théories en vigueur chez les anciens. A tort ou à raison, il répugne à admettre qu'en présence de la tyrannie un honnête homme, se sentant outragé dans sa dignité et dans ses

1. Lycurgue, *Plaidoyer contre Léocrate*. — 2. *De Offic.*, III, 6. — 3. *Livres sacrés de l'Orient*, traduction de Pauthier, p. 229.

droits, prétende élever sa conscience individuelle à la hauteur de la conscience de tout un peuple; qu'il puisse se substituer personnellement à celle-ci et s'en arroger l'autorité; qu'il ose en conséquence, à défaut d'autre tribunal, condamner le tyran; à défaut de bourreau, exécuter lui-même la sentence. Aujourd'hui peut-être plus que jamais il se refuse à voir dans le tyrannicide autre chose qu'un crime et, qui plus est, un crime inutile.

Contentons-nous donc, à ce propos, de rappeler ici, ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, que les nations sont responsables comme les individus, et que si la tyrannie pouvait jamais sembler excusable, ce serait assurément celle dont l'action s'exerce sur un peuple qui, dans sa lâcheté, s'abandonne lui-même et tend les mains à la servitude. M. Guizot a très-bien dit : « Il faut que les peuples avilis subissent leur destinée. Tout ne doit pas être imputé aux maîtres du troupeau; et la haine que mérite la tyrannie ne sauve point du mépris les nations incapables de la liberté [1]. » Dans quelque circonstance périlleuse qu'il se trouve, un peuple ne peut, sans manquer à sa dignité et sans s'avilir, se prostituer au despotisme. On peut plaindre, mais on n'absout pas une femme qui, par infortune et par lâcheté, pour échapper à la misère et à la faim, trafique de sa jeunesse et de ses charmes.

IX. — En politique, comme en toute question morale, la raison humaine procède avant tout du droit humain; et ce droit, ici comme toujours, c'est la liberté, qui se fonde elle-même sur l'égalité de tous les hommes. Alexandre de Humboldt dit excellemment à ce sujet : « Le principe de la liberté individuelle et de la liberté politique a ses racines dans l'inébranlable conviction d'une égale légitimité chez tous les êtres qui composent la race humaine. L'humanité apparaît comme un vaste tronc fraternel, comme un tout constitué en vue de parvenir à un but unique, qui est le libre développement de la force intérieure. Cette considération de la destinée humaine et des efforts tantôt traversés, tantôt triomphants, par lesquels l'homme marche à l'accomplissement de cette destinée, considération où l'on ne doit voir en aucune manière une découverte des temps modernes, est une

1. F. Guizot, *Essais sur l'hist. de France*, 1[er] essai, 2[e] époque.

des choses les plus propres à élever et à spiritualiser *la vie de l'univers*[1]. »

La raison divine en juge tout autrement. Elle n'a voulu d'égalité nulle part, non pas même, comme on sait, parmi les anges. En conséquence, tout est hiérarchie et privilége dans l'Église chrétienne; cela va si loin, qu'il n'est pas même indifférent de prier à tel autel ou à tel autre : il y a aussi des autels privilégiés.

L'Église n'admet pas davantage la liberté.

Nous avons déjà dit pourquoi. En toute question morale, la raison divine procède uniquement du droit divin, c'est-à-dire de l'autorité. Ainsi en est-il, en particulier, du gouvernement politique des peuples.

Voulons-nous savoir exactement quelles sont sur cette question les véritables théories, les doctrines fondamentales de l'Église chrétienne? Adressons-nous à Bossuet, et ouvrons d'abord son célèbre traité *de la Politique tirée de l'Écriture sainte.*

Fidèle aux traditions comme aux tendances logiques de la foi chrétienne, Bossuet, homme d'État ou historien, sans jamais cesser d'être évêque, supprime constamment, à ce titre, dans le domaine de la politique et de l'histoire, la raison et la liberté humaines, pour n'y reconnaître que la volonté absolue et la raison mystérieuse de son Dieu. S'appuyant sur l'autorité des Écritures, il affirme et démontre que la royauté a son origine dans la divinité même, et que la monarchie, succédant à la théocratie, ou plutôt se confondant avec elle, est la forme de gouvernement la plus ancienne, la plus commune, la plus conforme à la volonté de Dieu.

Dans ce système, le prince est antérieur et supérieur à la loi : c'est de lui que la loi procède, et il ne relève lui-même que de Dieu, qui est le vrai roi, de qui tous les autres tiennent leur autorité et leurs pouvoirs. En conséquence, l'autorité royale est sacrée : Dieu établit les rois comme ses ministres, et règne par eux sur les peuples. *Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt.* On doit obéir aux princes par principe de religion et de conscience : Dieu a mis en eux quelque chose de divin. Les rois, de leur côté, doivent respecter leur propre puissance,

1. *Cosmos*, t. II, p. 242.

comme étant la puissance de Dieu, et en user saintement et religieusement pour le bien public.

L'autorité royale est absolue. Le prince ne doit rendre compte à personne de ce qu'il ordonne. Les princes *sont des dieux,* suivant le langage de l'Écriture, et participent en quelque façon à l'indépendance divine. Contre l'autorité du prince il ne peut y avoir de remède que dans son autorité... Il n'y a point de force coactive contre le prince.

Il faut que le peuple craigne le prince.

Qu'est-ce que la majesté?... Le prince est un personnage public : tout l'État est en lui; la volonté de tout le peuple est renfermée dans la sienne. Voyez un peuple immense réuni en une seule personne; voyez cette puissance sacrée, paternelle et absolue; voyez la raison secrète qui gouverne tout le corps de l'État renfermée dans une seule tête; vous voyez l'image de Dieu dans les rois, et vous avez l'idée de la majesté royale.

On ne doit pas examiner comment est établie la puissance du prince : c'est assez qu'on le trouve établi et régnant.

On doit le tribut au prince : ce qui veut dire que le consentement du peuple n'est pas nécessaire à la levée des impôts.

Il n'est pas permis de s'élever, pour quelque cause que ce soit, contre les princes. Parler contre le prince est un crime digne du dernier supplice, crime presque égal à celui de blasphémer contre Dieu. La seule exception à l'obéissance, c'est quand le prince commande contre Dieu.

Telles sont, à part quelques exagérations de langage ou de pensée omises ici à dessein, les doctrines politiques de Bossuet, telles sont aussi celles de son Église. Interrogez cette Église : demandez-lui quels sont les droits des peuples, elle reste muette; mais, si vous lui demandez en quoi consistent leurs devoirs, d'accord avec son Dieu, avec ses apôtres, avec ses Pères et ses docteurs, elle vous répond encore aujourd'hui par la voix de tous ses catéchismes : « Les peuples doivent aux rois et aux souverains honneur, fidélité, amour, sujétion, tributs et subsides, respect et prières. »

Je sais bien qu'un pape a dit : « Le pouvoir des princes a pour origine l'arbitraire et le crime ; le brigandage, le meurtre, les plus violentes passions, ont élevé au-dessus de leurs semblables ceux qui primitivement ont violé l'égalité parmi leurs frères. » Mais, ainsi que le remarque Alzog, dans son *Histoire de l'Église* (t. II, p. 270), ce sont là des intempérances de lan-

gage auxquelles parfois s'abandonnait le fougueux Grégoire VII dans la chaleur de la controverse. Ailleurs en effet il reconnaît, lui aussi, que la puissance royale est d'institution divine.

Encore aujourd'hui, les théologiens de l'Église chrétienne répètent à l'envi : « Il est de foi que la puissance des souverains de la terre remonte originairement au domaine absolu de Dieu sur les créatures ; dès lors, tout système qui placerait ailleurs la base du droit et du devoir parmi les hommes serait une hérésie ; ce serait l'athéisme politique. Tel est en principe le droit divin que la foi oblige à reconnaître [1]. »

Le langage de l'Église, à cet égard, ne diffère pas de celui de saint Pierre : « *Deum timete, Regem honorificate,* Craignez Dieu, honorez le Roi [2]. » Il ne diffère pas de celui de saint Paul : « Que toute âme, dit l'Apôtre, soit soumise aux puissances supérieures, car il n'est pas de puissance qui ne vienne de Dieu, et celles qui sont ont été établies par Dieu. Quiconque résiste aux puissances résiste donc à l'ordre de Dieu, et ceux qui résistent attirent sur eux-mêmes la condamnation... Le prince est le ministre de Dieu pour exercer sa vengeance [3]. » Point de restriction. Le précepte de soumission et d'obéissance est, chez les apôtres et dans l'Église, aussi absolu pour les sujets que pour les esclaves.

Ainsi l'ont compris et pratiqué les chrétiens des premiers siècles. Bossuet, à ce propos : « Qui ne s'étonnerait, dit-il, de voir que durant trois cents ans entiers que l'Église a eu à souffrir tout ce que la rage des persécuteurs pouvait inventer de plus cruel, parmi tant de séditions et de guerres civiles, parmi tant de conjurations contre la personne des empereurs, il ne se soit jamais trouvé un seul chrétien ni bon ni mauvais? Les chrétiens défient leurs plus grands ennemis d'en nommer un seul; il n'y en eut jamais aucun (Tertull., *Apolog.*, XXXV, XXXVI, etc.): tant la doctrine chrétienne inspirait de vénération pour la puissance publique, et tant fut profonde l'impression que fit dans tous les esprits cette parole du fils de Dieu : « Rendez à César « ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Cette belle distinction porta dans tous les esprits une lumière si claire, que jamais les chrétiens ne cessèrent de respecter l'image de Dieu

1. Voyez *Aperçu sur la théologie,* à l'usage du grand séminaire de Saint-Flour, t. II, p. 80. — 2. I *Petr.*, II, 17. — 3. *Rom.*, XIII.

dans les princes persécuteurs de la vérité. Ce caractère de soumission reluit tellement dans toutes leurs apologies, qu'elles inspirent encore aujourd'hui à ceux qui les lisent l'amour de l'ordre public, et fait voir qu'ils n'attendaient que de Dieu l'établissement du christianisme. Des hommes si déterminés à la mort, qui remplissaient tout l'Empire et toutes les armées (Tertull., *Apolog.*, c. XXXVII), ne se sont pas échappés une seule fois durant tant de siècles de souffrance ; ils se défendaient à eux-mêmes, non-seulement les actions séditieuses, mais encore les murmures [1]. »

C'est qu'alors les chrétiens pratiquaient selon la pensée du Christ les maximes qu'ils croyaient sorties de sa bouche; celles-ci, entre autres : « Vous avez entendu qu'il a été dit : œil pour œil, et dent pour dent. Et moi je vous dis : Ne résistez point au méchant; mais si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore la gauche. Et à celui qui veut vous appeler en justice pour vous enlever votre tunique, abandonnez encore votre manteau. Et si quelqu'un veut vous contraindre de faire mille pas avec lui, faites-en deux autres mille [2]. »

Les chrétiens des premiers siècles, inhabiles à distinguer, comme a fait depuis lors la sophistique ecclésiastique, entre les *conseils de charité* et les *préceptes de justice,* n'auraient sûrement pas hésité à condamner comme une révolte impie de notre orgueilleuse raison toutes les interprétations tentées aujourd'hui pour restreindre le sens et la portée de ces maximes, dans lesquelles, à vrai dire, notre raison trouve plus d'extravagance que de moralité.

Machiavel a dit avec vérité : « La religion chrétienne place le bonheur suprême dans l'humilité, l'abjection, le mépris des choses humaines; celle des anciens, au contraire, faisait consister le souverain bien dans la grandeur d'âme, la force du corps et toutes les qualités qui rendent les hommes redoutables... Il me paraît donc que les principes chrétiens, en rendant les hommes plus faibles, les ont disposés à devenir plus facilement la proie des méchants. Ceux-ci ont vu qu'ils pouvaient tyranniser sans crainte des hommes qui, pour aller en paradis, sont plus disposés à supporter les injures qu'à les venger [3]. »

1. Bossuet, *Disc. sur l'hist. univ.*, 2e partie, ch. XXVI. — 2. Matth., v, 38-41. — 3. *Discours sur Tite-Live*, l. II, c. II.

J.-J. Rousseau a dit de même : « Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves ; ils le savent et ne s'en émeuvent guère ; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux [1]. »

Joseph de Maistre n'est pas moins orthodoxe, quand il se moque de cette « *audacieuse race de Japhet* qui n'a cessé, dit-il, de *graviter* vers ce qu'on appelle *liberté*, c'est-à-dire vers cet état où le gouvernant est aussi peu gouvernant, et le gouverné aussi peu gouverné qu'il est possible. » Écoutez en quels termes il redresse ce qui n'est à ses yeux qu'une erreur impie et sacrilége : « L'homme, en sa qualité d'être à la fois moral et corrompu, juste dans son intelligence et pervers dans sa volonté, doit nécessairement être gouverné... L'homme étant nécessairement gouverné, sa volonté n'est pour rien dans l'établissement du gouvernement... Toute la théologie française repousse justement le système de la souveraineté du peuple comme un dogme antichrétien [2]. » Et ailleurs, rappelant toujours à ce propos les enseignements de sa religion : « Contre notre légitime souverain, fût-il même un Néron, nous n'avons d'autre droit, dit-il encore, que celui de nous laisser couper la tête en lui disant respectueusement la vérité [3]. »

La sagesse divine a dit elle-même : « C'est par moi que règnent les rois ; c'est par moi que les tyrans dominent sur la terre. » Saint Augustin ajoute : « Et afin qu'on ne croie pas que *tyran* se prenne ici, dans l'ancienne acception de ce mot, pour un roi digne de la puissance, il est dit ailleurs de Dieu en termes exprès : « C'est lui qui fait régner l'homme fourbe pour châtier la perversité du peuple [4]. »

Étonnez-vous après cela, et jetez les hauts cris de ce que, dans une lettre autographe, datée du Vatican, 15 juillet 1859, et adressée au cardinal-évêque d'Albano, à l'occasion de la paix de Villafranca, le pape Pie IX, qui ne peut mentir aux doctrines de son Église, se soit exprimé en ces termes : « Remercier Dieu pour la paix obtenue entre les deux grandes puissances catholiques belligérantes est notre devoir ; mais continuer les prières est un véritable besoin, attendu que diverses provinces de l'État

1. *Contrat social*, l. IV, c. VIII. — 2. *Du Pape*, l. II, c. I, II, III. — 3. *Correspondance diplomatique*. — 4. Augustin., *de Civit. Dei*, l. V, c. XIX.

de l'Église sont encore en proie aux démolisseurs de l'ordre établi, et c'est dans ces provinces que de nos jours une autorité usurpatrice étrangère proclame que Dieu a fait l'homme libre de ses propres opinions, soit politiques, soit religieuses, méconnaissant ainsi les autorités établies par Dieu sur la terre, auxquelles sont dus l'obéissance et le respect. » Étonnez-vous que dans une encyclique adressée, le 30 juillet 1864, aux archevêques et évêques de Pologne, le même saint pontife ne considère autre chose, dans la dernière insurrection polonaise, que les maux infligés à son Église, et qu'il fasse entendre contre l'insurrection elle-même ces paroles de blâme et de réprobation : « Si prenant le ciel et la terre à témoin, nous vous signalons de toute l'énergie de notre âme tout ce qui s'est fait, tout ce qui se fait encore, dans le royaume de Pologne et les autres contrées soumises à l'empire de Russie, contre l'Église catholique, ses sacrés pontifes, ses ministres, ses droits, ses propriétés et contre ses enfants bien-aimés; si notre plainte ne peut pas cesser tant que dure cette persécution du gouvernement russe contre l'Église, à Dieu ne plaise que notre intention soit d'approuver en aucune manière les mouvements si inconsidérément et si malheureusement suscités en Pologne. Tout le monde sait avec quel soin l'Église catholique a toujours prêché et enseigné que toute âme est soumise aux puissances supérieures, que tous sont sujets de l'autorité civile et doivent absolument lui rendre l'obéissance qui lui est due en tout ce qui n'est pas contraire aux lois de Dieu et de son Église. »

Une erreur généralement répandue, c'est de croire que l'Église protestante soit plus favorable que l'Église catholique aux droits et à la liberté des peuples. Il n'en est rien. Quand les deux Églises vont proclamant que l'Évangile est une loi de liberté, elles l'entendent de la même manière; elles comprennent, avec toute l'orthodoxie chrétienne, que cette loi délivre de la servitude du péché et de la servitude de la loi mosaïque, mais non pas de la servitude des tyrans. Là-dessus, je le répète, catholiques et protestants sont d'accord. Je n'en veux alléguer ici d'autre preuve que la conduite de Luther, choisi comme arbitre entre les seigneurs et les paysans révoltés, et prenant parti contre les paysans, quelque justes que fussent, selon lui-même, leurs griefs et leurs réclamations : « Vous voulez affranchir, leur disait-il, vos personnes et vos biens. Vous convoitez le

pouvoir et les biens de la terre. Vous ne voulez souffrir aucun tort. L'Évangile au contraire n'a nul souci de ces choses, et place la vie extérieure dans la souffrance, l'injustice, la croix, la patience et le mépris de la vie comme de toute affaire de ce monde... Souffrir! souffrir! La croix! la croix! Voilà la loi qu'enseigne le Christ! Il n'y en a pas d'autre. » Luther reconnaît que les demandes des paysans « ne sont point contraires au droit naturel et à l'équité; » mais il ajoute : « Nul n'est juge dans sa propre cause; les fautes de l'autorité n'excusent pas la révolte. Tout homme n'est point appelé à punir les méchants. L'autorité de l'Écriture vient ici à l'appui : Que toute âme soit soumise aux puissances supérieures. Quiconque prend l'épée périra par l'épée. » Luther va plus loin encore; et, attaquant jusqu'aux principes mêmes qu'il déclarait tout à l'heure conformes au droit naturel, il prend parti pour le servage, en s'appuyant sur l'exemple des patriarches et sur l'autorité de saint Paul. Enfin, il conclut avec beaucoup de justesse en disant : « Cessez de parler de droit chrétien, dites plutôt que c'est le droit naturel, le droit humain que vous revendiquez [1]. » Or, le droit humain, le droit naturel n'a pas voix au chapitre dans l'Église de Dieu; il n'existe pas, il ne peut exister pour elle.

Ainsi l'obéissance passive, la condamnation de toute révolte, sans distinction aucune, contre l'autorité, l'impossibilité même de restreindre le pouvoir souverain sans le détruire, telles sont les conséquences forcées, inéluctables du principe chrétien. En vertu de ce principe, ne nous lassons pas de le redire, l'homme, politiquement parlant, n'a pas de droits, il n'a que des devoirs. L'esprit démocratique est une révolte de l'homme contre Dieu.

Après cela, peut-on s'étonner assez qu'il se soit formé de nos jours une petite Église qui se croit plus orthodoxe que la grande, et qui prétend concilier la religion catholique avec la démocratie? Elle doit sa récente éclosion aux théories exposées par Buchez dans son *Introduction à l'histoire de la Révolution française*. Elle se flatte de faire bientôt régner sur la terre, avec la foi chrétienne, la liberté politique sous une forme républicaine. Ce sera ce qu'elle appelle le règne du Christ. L'idée n'est pas nouvelle. Bossuet, qui la rencontre dans l'histoire, l'a parfaitement définie et jugée. En

1. Cf. P. Janet, *Hist. de la phil. mor. et polit.*, t. II, p. 39, 40.

parlant des peuples de la Grande-Bretagne révoltés contre Charles I[er] : « Il ne faut pas s'étonner, dit-il, s'ils perdirent le respect de la majesté et des lois, ni s'ils devinrent factieux, rebelles et opiniâtres. On énerve la religion quand on la change, et on lui ôte un certain poids qui seul est capable de tenir les peuples. Ils ont dans le fond du cœur je ne sais quoi d'inquiet qui s'échappe, si on leur ôte ce frein nécessaire ; et on ne leur laisse plus rien à ménager, quand on leur permet de se rendre maîtres de leur religion. C'est de là que nous est né ce prétendu règne de Christ, inconnu jusques alors au christianisme, qui devoit anéantir toute royauté et égaler tous les hommes : songe séditieux des indépendants, et leur chimère impie et sacrilége. Tant il est vrai que tout se tourne en révoltes et en pensées séditieuses, quand l'autorité de la religion est anéantie[1]. »

M. Guizot, dans ces derniers temps, a porté sur ce prétendu règne de Christ un jugement tout semblable : « Je ne connais pas, a-t-il dit, de mensonge ou d'aveuglement plus grossier que celui des hommes qui essayent aujourd'hui de détourner la religion chrétienne au profit de cette anarchie brutale et folle qu'ils appellent la démocratie sociale. L'Évangile et l'histoire repoussent également cette absurde profanation. La cause de l'autorité civile et de la religion chrétienne est évidemment commune; l'ordre divin et l'ordre humain, l'État et l'Église ont les mêmes périls et les mêmes ennemis[2]. » Cette dernière assertion de M. Guizot, au sens où il prend lui-même les termes dont il se sert, est une vérité dont la preuve historique est faite depuis longtemps.

Les rois se sont faits chrétiens du jour où ils ont compris tout ce que la doctrine de l'Église chrétienne apportait de force à leur autorité. De ce jour cependant, il faut le reconnaître, les rapports de l'Église et de l'État se trouvèrent profondément modifiés. Jusque-là l'Église, en recommandant d'obéir aux puissances, ajoutait simplement : excepté en ce qui serait contre Dieu. Elle entendait que dans ce cas même on ne devait opposer aux maîtres de la terre qu'une résistance passive. Une fois ces maîtres devenus, eux aussi, enfants de l'Église, la maxime : « Il vaut

1. Bossuet, *Orais. funèbre de Henriette de France.* — 2. *Méditat. et Études morales,* Préface.

mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (*Act.*, v, 29), dont l'Église restait toujours, comme de raison, la seule et légitime interprète, devait recevoir désormais, et très-logiquement, comme on a déjà vu, une grande extension.

L'Église, à cet égard, ne dissimule aucunement ses voies et ses prétentions; car elles sont parfaitement légitimes. Écoutons là-dessus un de ses modernes théologiens : « Quand l'Église, dit-il, se présente aux nations qui ne reconnaissent pas sa mission divine, elle invoque seulement le droit de libre existence; elle fonde ce droit sur la liberté religieuse dérivant de la nature spirituelle de l'homme, sur l'enseignement formel de l'obéissance due au pouvoir temporel et sur l'élan que la religion donne à toutes les vertus civiles : elle ne prétend pas à la protection, mais elle demande à n'être nullement entravée dans l'exercice de son autorité et à jouir du droit commun en faveur de la personne de ses ministres, de ses institutions et de ses biens. Les souverains viennent-ils à entrer dans l'Église par le baptême, celle-ci est en droit de réclamer que, loin d'accoler à ses lois d'autres lois qui les entravent, ils la secondent par leurs règlements, qu'ils la soutiennent contre les attaques du dedans et du dehors; de son côté, l'Église témoigne à l'État une confiance proportionnée à la protection extérieure qu'elle reçoit. L'histoire des rapports de la société chrétienne avec les différents peuples conquis à la foi depuis Jésus-Christ n'est que l'application successive de ces principes[1]. »

Ces principes, au point de vue de l'Église, sont assurément irrécusables. En voici les conséquences : « De même que l'autorité d'un pouvoir humain n'est réelle qu'autant qu'elle remonte à l'autorité de Dieu comme à sa source, de même aussi les lois humaines ne doivent être que les conséquences ou l'application des préceptes divins. La force obligatoire des préceptes positifs, émanés d'une autorité humaine, repose donc sur une double base : 1° cette autorité doit venir de Dieu; 2° les lois qu'elle porte doivent dériver des lois divines ou n'en être que l'application[2]... Sans doute le pouvoir civil a mission de favoriser l'exercice des nobles facultés de notre nature, tel est même le but véritable de l'ordre extérieur; mais la vie intellectuelle et morale de l'homme ne doit pas être en dehors des destinées

1. *Aperçu sur la théologie*, t. II, p. 341. — 2. *Ibid.*, t. II, p. 80.

sublimes qui l'attendent par delà le tombeau, il faut au contraire qu'elle soit dirigée vers ce dernier terme. Eh bien! Dieu a établi une société, un pouvoir spirituel pour donner à la libre activité de l'homme cette direction supérieure. Toutefois, l'action de l'Église ne peut être assez efficace, si elle n'est secondée, et, pour mieux dire, complétée par l'action extérieure de l'État [1]... Placés à la tête des nations, les princes sont tenus de chercher à connaître la religion véritable; ils y sont tenus comme individus, combien plus à raison de la haute position qu'ils occupent. La raison et la foi nous montrent dans les rois les mandataires de Dieu auprès des hommes; ainsi, la première obligation des souverains consiste à défendre les droits de Dieu, à favoriser son culte; ils le doivent à celui qui les envoie; ils le doivent aux peuples qu'ils gouvernent, car les grands intérêts, même politiques, des peuples, reposent sur la religion. Ce sont là des maximes qui nous paraissent incontestables [2]. »

Nous avons vu précédemment, dans notre III[e] Étude, comment, dans une société devenue chrétienne, l'Église, considérée comme la plus haute autorité morale, subordonne en conséquence, et très-justement, à son pouvoir, à ses décisions, à ses décrets, les chefs temporels de cette société et cette société elle-même tout entière. Le changement qui s'opère alors dans les rapports de l'Église avec l'État a été fort bien indiqué par saint Thomas d'Aquin. L'Ange de l'école n'admet pas que l'Église ait le droit absolu de condamner et de déposer un prince infidèle. Il établit à cet égard une distinction : « Ce n'est pas à l'Église, dit-il, qu'il appartient de punir l'infidélité chez ceux qui n'ont jamais reçu la foi [3]. Quant à ceux qui l'ont reçue, ils peuvent être punis par sentence ecclésiastique, et il est juste qu'ils le soient, puisqu'ils ne conviennent plus à des sujets fidèles : autrement il pourrait en résulter une grande ruine pour la foi. Par conséquent, aussitôt qu'un prince apostat a reçu une sentence d'excommunication, ses sujets sont, *ipso facto*, dispensés de l'obéissance et de leur serment de fidélité. » On objecte l'exemple de Julien l'Apostat, à qui l'Église n'a pas ôté son pouvoir. Saint Thomas répond : « Dans ce temps-là l'Église n'était pas assez

1. *Aperçu sur la théologie*, t. II, p. 82. — 2. *Ibid.*, t. II, p. 348. — 3. L'Église elle-même, comme on sait, n'a pas toujours sur ce point conformé ses doctrines et sa conduite à l'opinion de saint Thomas.

puissante pour contraindre les princes de la terre, et voilà pourquoi elle a toléré que les sujets continuassent d'obéir à Julien l'Apostat. » Enfin, saint Thomas cite l'autorité de Grégoire VII, et découvre assez par là le fond de sa pensée [1].

Avant saint Thomas, saint Jean Chrysostome, d'ailleurs si favorable à l'autorité des princes temporels, avait dit aussi : « Le sacerdoce est supérieur en dignité au pouvoir royal. Le roi n'a que la tutelle des corps, le prêtre a celle de l'âme. Le roi remet les dettes d'argent, le prêtre efface les péchés. Le prince a entre les mains des armes matérielles, le prêtre des armes spirituelles. Le roi fait la guerre aux barbares, le prêtre la déclare aux démons... Nous voyons dans l'Ancien Testament que les prêtres oignaient les rois, et aujourd'hui encore le prince courbe la tête sous les mains du prêtre. Ce qui peut nous apprendre que le prêtre est supérieur au roi, car celui qui reçoit la bénédiction est évidemment inférieur à celui qui la donne [2]. » Toute la doctrine de Grégoire VII est déjà là.

Institution chrétienne est synonyme de théocratie universelle: *Instaurare omnia in Christo*. Cette institution étant, aux yeux de la foi, bien au-dessus de tout état politique, la foi en conclut la subordination de l'État à l'Église, elle ne considère plus le pouvoir politique que comme un simple écoulement de la puissance ecclésiastique, et, du même coup, le représentant de cette puissance devient pour elle supérieur aux rois de la terre, auxquels il donne et reprend la couronne, en sa qualité de mandataire et de vicaire du roi des rois. Cette couronne, en effet, c'est de lui qu'ils la tiennent. « Selon le principe catholique, l'Église et l'État (dont elle est l'âme) étant indissolublement unis, nul ne peut être appelé à régir l'État, sans professer la religion de l'État; le sacre seul saisit le roi [3], » seul il en fait le Messie, l'Oint du Seigneur.

Mais le Seigneur se réserve, comme on sait, de rejeter ses oints, s'ils viennent à lui déplaire : nous en avons tout d'abord la preuve dans l'histoire de Saül, le premier roi des Hébreux. La puissance qui sacre les rois a aussi le pouvoir de les déposer : le premier de ces droits implique le second. Le premier roi sacré par l'Église a été aussi déposé par elle.

1. Cf. *Summa Theol.*, q. x, a. 10, et q. xii, a. 2 ; P. Janet, *Hist. de la philos. polit. et mor.*, l. II, c. iii. — 2. Joann. Chrysost., περὶ Ἀρχῆς *Homil.* xxi. — 3. H. Martin, *Histoire de France*, t. X, p. 164.

Au besoin, mais seulement dans les cas où il y va des droits de Dieu et des intérêts de la foi, l'Église appellera donc les peuples à la révolte, elle aura même recours au tyrannicide, elle en donnera des leçons, et, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, la nouvelle loi étayera ses maximes et ses préceptes de l'autorité de l'ancienne. Ne sont-elles pas issues toutes deux d'un même principe? N'avouent-elles pas un seul et même auteur? Si l'on veut les voir à l'œuvre, qu'on ouvre seulement les annales de l'Europe aux temps des guerres de religion : on sera épouvanté de l'usage immodéré que firent alors catholiques et protestants du droit d'insurrection contre les rois et de la doctrine du tyrannicide[1].

Hâtons-nous cependant de le dire, l'Église chrétienne n'est aucunement avide de ces luttes et de ces combats. Elle aime mieux, elle aussi, l'obéissance que le sacrifice. Que les rois chrétiens courbent, comme il est juste, la tête sous son joug; qu'ils fassent servir la puissance dont ils disposent, et qu'ils ont reçue de Dieu, à maintenir, à fortifier son autorité à elle et sa prospérité; qu'ils étouffent avec soin dans leurs États toute velléité de liberté religieuse ou de liberté civile et politique; qu'ils se souviennent de faire servir le royaume terrestre à l'avancement du royaume céleste; qu'ils fassent, dans ce but, par la contrainte et la terreur, tout ce que le prêtre ne peut faire par la parole et la doctrine, l'Église toujours prête à répéter avec saint Augustin : « Quiconque refuse d'obéir aux lois des empereurs, lorsqu'elles sont contraires à la vérité de Dieu, mérite une grande récompense; mais quiconque refuse d'obéir aux lois des empereurs, favorables à la vérité de Dieu, mérite un grand supplice[2]; » l'É-

1. Voici ce que dit Macaulay (*History of England,* t. VIII, p. 30), au sujet d'une conspiration des catholiques anglais contre la vie de Guillaume III : « Mettre en doute la légitimité de l'assassinat, dans les cas où l'assassinat peut favoriser les intérêts de l'Église, c'eût été mettre en doute l'autorité des plus illustres jésuites, de Bellarmin et de Suarez, de Molina et de Mariana. Bien plus, c'eût été s'insurger contre la chaire de Saint-Pierre. Un pape avait marché en procession à la tête de ses cardinaux, avait proclamé un jubilé, avait fait tirer le canon de Saint-Ange, en l'honneur de l'indigne massacre où périt Coligny. Un autre pape avait, dans une allocution solennelle, glorifié l'assassinat du roi de France Henri III, avec un langage lyrique emprunté aux prophètes, et avait élevé le meurtrier bien au-dessus de Judith. » — 2. *De correctione Donatistarum*, ad Bonifacium, c. II, n. 8. Quicunque ergo legibus Imperatorum, quæ contra veritatem Dei feruntur, obtemperare non vult,

glise n'en demande pas davantage aux princes; à ces conditions, loin de nuire à leur autorité sur les peuples, elle travaillera de tout son pouvoir à l'étendre, à l'agrandir, à la faire en tout et partout craindre et respecter.

Ainsi l'entendait Grégoire VII lui-même, quand il disait : « La puissance temporelle s'accroît, et la vie de l'Église se consolide d'autant plus que l'harmonie et l'union sont plus intimes entre le sacerdoce et l'empire[1]. »

Ainsi l'entendait le célèbre abbé de Saint-Denis, Suger, lorsque, en 1149, il écrivait à Samson, archevêque de Reims : « Comme la gloire du corps du Christ, c'est-à-dire de l'Église de Dieu, consiste dans l'indissoluble union de la royauté et du sacerdoce, il est constant que qui sert l'un sert l'autre; car il est évident pour tous les sages que le pouvoir temporel existe par l'Église de Dieu, et que l'Église de Dieu profite par le pouvoir temporel[2]. »

Ainsi l'entend Bossuet, lorsqu'il entreprend de nous « représenter comme en deux tableaux les deux temps et les deux états du christianisme : l'empire ennemi de l'Église, et l'empire réconcilié avec l'Église. Durant le temps de l'inimitié, dit-il (et son autorité va fortifier encore ici plusieurs de nos précédentes assertions), durant le temps de l'inimitié, il y avoit entre l'un et l'autre une entière séparation. L'Église n'avoit que le ciel et l'empire n'avoit que la terre : les charges, les dignités, les magistratures, c'est ce qui, selon le langage de l'Église, s'appeloit le siècle auquel elle obligeoit ses enfants de renoncer. C'étoit une espèce de désertion que d'aspirer aux honneurs du monde; et les sages ne pensoient pas qu'un chrétien de la bonne marque pût devenir magistrat. Quand cela fut permis à certaines conditions au premier concile d'Arles, dans les premières années du grand Constantin, les termes mêmes de la permission marquoient toujours quelque répugnance : *ad præsidatum prosilire* (concil. Arelat. I, *can.* VII, Lab. t. II, col. 1427), par un mot qui vouloit dire qu'on s'égaroit hors des bornes, qu'on s'échappoit, qu'on sortoit des lignes... Il faut vous dire l'opinion qu'on avoit en ce

acquirit grande prœmium. Quicunque autem legibus Imperatorum, quæ pro Dei veritate feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande supplicium.

1. Gregor., *Epist.*, lib. I, ep. XIX, ad ann. 1073. — 2. *Historiens de France*, t. XV, p. 511.

temps-là des empereurs sur le sujet de la religion. On ne considéroit pas seulement qu'ils étoient ennemis de l'Église; mais Tertullien a bien osé dire qu'ils n'étoient pas capables d'y être reçus : vous allez être étonnés de la liberté de cette parole : « Les Césars, dit-il, seroient chrétiens, si le siècle qui nous persécute se pouvoit passer des Césars, ou s'ils pouvoient être Césars et chrétiens tout ensemble, *Cæsares credidissent super Christo, si aut Cæsares non essent sæculo necessarii, aut si et christiani potuissent esse et Cæsares* (*Apol.*, n. 21). » Voilà, direz-vous, de ces excès de Tertullien. Et quoi donc, n'avons-nous pas vu les Césars obéir enfin à l'Évangile et abaisser leur majesté au pied de la croix? Il est vrai; mais il faut savoir distinguer les temps. Durant les temps des combats, qui devoient engendrer les martyrs, les Césars étoient nécessaires au siècle, le parti contraire à l'Église les devoit avoir à sa tête; et Tertullien a raison de dire que le nom d'empereur et de César, qui, selon les occultes dispositions de la Providence, étoit un nom de majesté, étoit incompatible avec le nom de chrétien, qui devoit être alors un nom d'opprobre. Les fidèles de ces temps-là, regardant les empereurs de la sorte, n'avoient garde de corrompre leur simplicité à la cour: il ne falloit pas craindre que les faveurs des empereurs fussent capables de les tenter; et leurs mains, qu'ils voyoient trempées et encore toutes dégouttantes du sang des martyrs, leur rendoient leurs offres et leurs présents non-seulement suspects, mais odieux. Pour ce qui regardoit leurs menaces, il falloit à la vérité beaucoup de vigueur pour n'en être pas ému ; mais ils avoient du moins cet avantage, qu'une guerre si déclarée les déterminoit à la résistance, et qu'il n'y avoit pas à délibérer si on s'opposeroit à une puissance qu'on voyoit si ouvertement armée contre l'Évangile... Mais après la paix de l'Église, après que l'empire s'est uni avec elle, les choses peu à peu ont été changées. Comme le monde a paru ami, les fidèles n'ont plus refusé ses présents. Ces chrétiens sauvages et durs, qui ne pouvoient s'apprivoiser avec la cour, ont commencé à la trouver belle ; et la voyant devenue chrétienne, ils ont appris à en briguer les faveurs. Ainsi les douceurs de la paix ont amolli ces courages mâles, que l'exercice de la guerre rendoit invincibles ; l'ambition, la flatterie, l'amour des grandeurs se coulant insensiblement dans l'Église ont énervé peu à peu cette vigueur ancienne, même dans l'ordre ecclésiastique qui en étoit le plus ferme appui; et, comme dit saint Gré-

goire (*Pastor.*, part. I, c. VIII, t. II, col. 9), on a cherché l'honneur du siècle dans une puissance (celle de l'Église) que Dieu avoit établie pour l'anéantir[1]. »

Méditez, je vous prie, ces paroles, sans en omettre un seul iota, et continuez d'accorder votre attention à des aveux si précieux. Le génie n'est jamais dépourvu d'une certaine franchise.

Bossuet, en constatant l'union de l'Église et de la royauté : « Les rois du monde, dit-il, ont fait leur devoir, et pendant que (l'Église) cette illustre étrangère voyageoit dans leurs États, ils lui ont accordé de grands priviléges, ils ont signalé leur zèle envers elle par des présents magnifiques. Elle n'est pas ingrate de leurs bienfaits, elle s'en glorifie par toute la terre. Mais elle ne craint point de leur dire que, parmi leurs plus grandes libéralités, ils reçoivent plus qu'ils ne donnent; et enfin, pour nous expliquer nettement, qu'il y a plus de justice que de grâce dans les priviléges qu'ils lui accordent. Car, pour ne pas raconter ici les avantages spirituels que l'Église leur communique, pouvoient-ils refuser de lui faire part de quelques honneurs de leur royaume, qu'elle prend tant de soin de leur conserver? Ils règnent sur les corps par la force, et peut-être sur les cœurs par l'inclination et par les bienfaits. L'Église leur a ouvert une place plus sûre et plus vénérable : elle leur a fait un trône dans les consciences, en présence et sous les yeux de Dieu même : elle a fait un des articles de sa foi de la sûreté de leurs personnes sacrées, et une partie de sa religion de l'obéissance qui leur est due. Elle va étouffer dans le fond des cœurs, non-seulement les premières pensées de rébellion, mais encore les moindres murmures; et, pour ôter tout prétexte de soulèvement contre les puissances légitimes, elle a enseigné constamment, et par sa doctrine et par ses exemples, qu'il en faut tout souffrir, jusqu'à l'injustice, par laquelle s'exerce secrètement la justice même de Dieu. Après des services si importants, si on lui accorde des priviléges, n'est-ce pas une récompense qui lui est bien due? et les possédant à ce titre, peut-on concevoir le dessein de les lui ravir sans une extrême injustice[2]? »

Ailleurs, Bossuet, revenant sur la même pensée, presque dans les mêmes termes, disait encore dans une circonstance des

1. Bossuet, *Panégyr. de S. Thomas de Cantorbéry*. Œuvres, édit. de Versailles, t. XVI, p. 595, 596. — 2. *Ibid.*, p. 585, 586.

plus solennelles : « L'Église a appris à se servir des rois et des empereurs pour faire mieux servir Dieu ; et les princes religieux lui élèvent par leur protection ces invincibles dehors qui la font jouir d'une douce tranquillité, à l'abri de leur autorité sacrée... Mais parlons toujours comme il faut de l'Épouse de Jésus-Christ : l'Église se doit à elle-même et à ses services toutes les grâces qu'elle a reçues des rois de la terre. Quel ordre, quelle compagnie, quelle armée, quelque forte, quelque fidèle et quelque agissante qu'elle soit, les a mieux servis que l'Église?... Nous leur dirons donc sans crainte, même en publiant leurs bienfaits, qu'il y a plus de justice que de grâce dans les priviléges qu'ils accordent à l'Église, et qu'ils ne pouvoient refuser de lui faire part de quelques honneurs de leur royaume, qu'elle prend tant de soin de leur conserver. Mais confessons en même temps qu'au milieu de tant d'ennemis, de tant d'hérétiques, de tant d'impies, de tant de rebelles qui nous environnent, nous devons beaucoup aux princes qui nous mettent à couvert de leurs insultes ; et que nos mains désarmées, que nous ne pouvons que tendre au ciel, sont heureusement soutenues par leur puissance... Il le faut avouer, messieurs (Bossuet s'adresse à l'assemblée du clergé de 1682), notre ministère est pénible ; c'est un terrible ministère, et on ne peut l'exercer sans rigueur. C'est ce que nos prédécesseurs, assemblés dans les conciles de Thionville et de Meaux, appellent « la rigueur du salut des hommes, » *rigorem salutis humanæ*. L'Église assemblée dans ces conciles demande l'assistance des rois, pour exercer plus facilement cette rigueur salutaire au genre humain ; et, convaincue par expérience du besoin qu'elle a de leur protection pour aider les âmes infirmes, c'est-à-dire le plus grand nombre de ses enfants, elle ne se prive qu'avec peine de ce secours ; de sorte que la concorde du sacerdoce et de l'empire, dans le cours ordinaire des choses humaines, est un des soutiens de l'Église, et fait partie de cette unité qui la rend si belle. Car qu'y a-t-il de plus beau que d'entendre un saint empereur dire à un saint pape (Henri II à Benoît VIII) : « Je ne vous puis rien refuser, puisque je vous dois tout en Jésus-« Christ : *Nihil tibi negare possum, cui per Deum omnia debeo ;* « tout ce que votre autorité paternelle a réglé dans son concile « pour le rétablissement de l'Église, je le loue, je l'approuve, je « le confirme comme votre fils ; je veux qu'il soit inséré parmi « les lois, qu'il fasse partie du droit public, et qu'il vive autant

« que l'Église : » *Et in æternum mansura, et humanis solemniter legibus inscribenda, et inter publica jura semper recipienda hac auctoritate, vivente Ecclesia, victura :* ou d'entendre un roi pieux dans un concile, c'étoit un roi d'Angleterre, dire au clergé assemblé : *Ego Constantini, vos Petri gladium habetis in manibus; jungamus dexteras, gladium gladio copulemus :* « J'ai le glaive « de Constantin à la main, et vous y avez celui de Pierre; don- « nons-nous la main, et joignons le glaive au glaive? » Que ceux qui n'ont pas la foi assez vive pour craindre les coups invisibles de votre glaive spirituel, tremblent à la vue du glaive royal. Ne crignez rien, saints évêques; si les hommes sont assez rebelles pour ne pas croire à vos paroles, qui sont celles de Jésus-Christ, des châtiments rigoureux leur en feront, malgré qu'ils en aient, sentir la force, « et la puissance royale ne vous manquera ja- « mais. » — A cet admirable spectacle, qui ne s'écrieroit avec Balaam : *Quam pulchra tabernacula tua, Jacob!* O Église catholique, que vous êtes belle! le Saint-Esprit vous anime; le Saint-Siége unit tous vos pasteurs; les rois font la garde autour de vous : qui ne respecteroit votre puissance [1]? »

Encore une fois, méditez ces paroles, et puis imaginez, si vous pouvez, un système de tyrannie aussi complet, aussi absolu que celui qui s'exprime par ces mots : alliance du sacerdoce et de l'empire.

Faut-il encore ici montrer l'accord de la pratique avec les théories et les doctrines? Ouvrez, si bon vous semble, et parcourez les annales de l'histoire, ou rappelez-vous seulement quelques-uns des faits dont elle a conservé le souvenir; vous reconnaîtrez alors, avec Machiavel, que « les doctrines du christianisme, qui recommandent uniquement le courage passif et la patience, ont constamment réprimé l'énergie de l'esprit humain et l'ont préparé à l'esclavage et à l'asservissement [2]; » vous comprendrez ce qu'il y a de vérité dans ces paroles d'un de nos plus savants historiens : « L'Église s'est toujours présentée comme l'interprète, le défenseur de deux systèmes, du système théocratique ou du système impérial romain, c'est-à-dire du despotisme, tantôt sous la forme religieuse, tantôt sous la forme civile. Prenez toutes ses institutions, toute sa législation, prenez ses

1. *Sermon sur l'unité de l'Église,* 1er point, ad finem. Cf. le *Sermon sur les devoirs des rois,* 2e point. — 2. *Discorsi,* lib. VI.

canons, sa procédure : vous retrouverez toujours comme principe dominant la théocratie ou l'empire. Faible, l'Église se mettait à couvert sous le pouvoir absolu des empereurs; forte, elle le revendiquait pour son propre compte, au nom de son pouvoir spirituel. Il ne faut pas s'arrêter à certains faits, à certains cas particuliers. Sans doute l'Église a souvent invoqué les droits des peuples contre le mauvais gouvernement des souverains; souvent même elle a approuvé et provoqué l'insurrection; souvent aussi elle a soutenu auprès des souverains les droits et les intérêts des peuples. Mais quand la question des garanties politiques s'est posée entre le pouvoir et la liberté, quand il s'est agi d'établir un système d'institutions permanentes, qui missent véritablement la liberté à l'abri des invasions du pouvoir, en général l'Église s'est rangée du côté du despotisme. Il ne faut pas trop s'en étonner, ni s'en prendre trop à la faiblesse humaine dans le clergé, ou à quelque vice particulier de l'Église chrétienne. Il y en a une cause plus profonde et plus puissante. A quoi prétend une religion, quelle qu'elle soit? Elle prétend à gouverner les passions humaines, la volonté humaine. Toute religion est un frein, un pouvoir, un gouvernement. Elle vient, au nom de la loi divine, pour dompter la nature humaine. C'est donc à la liberté humaine qu'elle a surtout affaire; c'est la liberté humaine qui lui résiste et qu'elle veut vaincre. Telle est l'entreprise de la religion, sa mission, son espoir [1]. »

Un autre historien, au spectacle des faits découlant comme de source des principes et des doctrines du christianisme, a dit de même : « Les maximes de l'Église sont restées une théorie permanente d'obéissance passive au profit de tous les despotismes [2]. »

Ce n'est pas aux chrétiens à s'en étonner ni à s'en plaindre. L'obéissance, après tout, n'est-elle pas, avec la pauvreté et la chasteté, l'une des trois vertus qui constituent la perfection chrétienne? Tous les maîtres de la vie spirituelle l'exaltent à l'envi au niveau de ses sœurs. Ils nous la représentent comme « l'abnégation de soi-même poussée jusqu'à la mort volontaire de l'âme dans un corps réduit en servitude. » Ainsi parlent les saints; et quand l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* veut nous

1. Fr. Guizot, *Civilisat. en Europe,* VIIe leçon. — 2. H. Martin, *Histoire de France,* t. I, p. 352, en note.

faire comprendre l'espèce et le degré de soumission que doivent les chrétiens à l'autorité de l'Église et à l'autorité de ceux qui commandent ou qui règnent par elle, résumant à cet égard en quelques mots tous les enseignements de la doctrine chrétienne, il s'écrie : « Apprends à obéir, poussière que tu es : terre et boue, apprends à t'humilier, et à te courber sous les pieds de tous. Apprends à briser tes volontés, et à te donner en toute sujétion. Révolte-toi contre toi-même, et ne souffre pas que l'orgueil vive en toi ; mais montre-toi si soumis et si petit, que tous puissent marcher sur toi, et te fouler aux pieds comme la boue des rues [1]. »

Entrez un peu avant dans l'intelligence de ces doctrines si absolument dédaigneuses de toute libre activité, et vous comprendrez alors que la constitution sociale la plus injurieuse à la personnalité humaine, partant la plus matérialiste, dont l'histoire fasse mention, ait eu pour auteur l'Église chrétienne : j'entends, comme on le devine, la constitution féodale, dans laquelle l'homme n'était rien et ne valait que par la terre [2].

On a dit : Papauté et liberté, ces deux choses réunies font un mensonge.

Nous voyons cependant des néo-chrétiens, comme on les nomme, et, d'accord au moins sur ce point avec eux, certains hommes d'État, comme ils se nomment eux-mêmes quand ils font semblant de se prendre au sérieux, s'aheurter, malgré des échecs réitérés, au projet d'en faire une vérité et de concilier deux termes que les doctrines et les faits, dans le passé et dans le présent, nous montrent si radicalement inconciliables. Où donc les uns et les autres ont-ils étudié le christianisme et l'histoire?

X. — Le christianisme, subordonnant l'idée morale à l'idée religieuse, le droit naturel au droit divin, n'a compris ni pu

1. *De Imitat. Chr.*, l. III, cap. x, alias XIII. — 2. « L'Église eut la principale part à la création du système féodal; elle avait atteint le complément de ses institutions dans la période que les deux premières races mirent à s'écouler; elle avait saisi l'homme dans toutes ses facultés : aujourd'hui même, on ne peut jeter les regards autour de soi, sans s'apercevoir que le monde extraordinaire d'où nous sommes sortis était presque entièrement l'ouvrage de la religion et de ses ministres. » (Chateaubriand, *Études historiques*.)

comprendre la liberté civile et politique : il n'a pas compris davantage le droit des gens, c'est-à-dire l'application du droit naturel aux relations de peuple à peuple, en autres termes la substitution des règles de l'équité aux abus de la force dans les relations internationales. Quand les théologiens de l'Église chrétienne prétendent le contraire, c'est qu'ils confondent dans leurs théories les notions qu'ils tiennent de la raison humaine avec celles que leur fournit la raison divine.

Le droit des gens, comme le droit naturel dont il découle, ou plutôt avec lequel il se confond, puisqu'il n'est que ce même droit universalisé, a été connu de l'antiquité et pratiqué par elle dans une certaine mesure. Sainteté du serment, caractère inviolable des ambassadeurs, respect des capitulations et des traités, obligation de faire précéder les hostilités d'une déclaration de guerre en forme, et d'épargner un ennemi vaincu et suppliant : si l'on ajoute à ces notions élémentaires le droit d'asile en faveur des proscrits et des fugitifs et le droit d'hospitalité, si sacré parmi les anciens, on aura une idée à peu près complète de ce qu'était dans ses règles essentielles le code primitif du droit des gens.

A la philosophie revient l'honneur d'avoir épuré ces principes et d'en avoir étendu les applications. « Platon, ainsi que l'a quelque part observé M. Ad. Franck, ne reconnaît pour légitimes que les guerres défensives, et celles-là mêmes qui remplissent cette condition doivent être conduites, selon lui, avec humanité. Il leur interdit les rigueurs qui, inutiles au but qu'elles poursuivent, ne peuvent servir qu'à envenimer les haines et à déshonorer le courage. Il veut que le vainqueur, laissant au vaincu son or et son argent, ne lui enlève que ses armes et lui permette d'ensevelir ses morts. Il condamne toutes les horreurs qui sont restées jusqu'à ces derniers temps le cortége habituel de la guerre : l'incendie, la dévastation, le pillage, le massacre des populations inoffensives. »

Aristote s'exprime dans le même sens. Selon lui, il n'y a de conquêtes légitimes que celles qu'on fait pour se défendre, et qui tournent à l'avantage du vaincu comme du vainqueur. « Il est bien étrange, dit-il, qu'un homme d'État puisse jamais méditer la conquête et l'asservissement des peuples voisins, qu'ils consentent ou non à les supporter. Comment l'homme politique et le législateur devraient-ils s'occuper d'un but qui n'est pas

même légitime ? C'est renverser toutes les lois que de chercher la puissance par tous les moyens, non pas seulement de justice, mais d'iniquité : le triomphe est alors injuste et monstrueux. Les sciences autres que la politique n'offrent rien de pareil. Le pilote et le médecin ne cherchent point à violenter, celui-là les malades qu'il soigne, celui-ci les passagers qu'il transporte. Mais l'on confond généralement la politique avec l'art de la domination, et ce qu'on ne trouve ni bon ni équitable pour soi-même, on ne rougit pas de l'appliquer à autrui ; pour soi, l'on réclame hautement la justice; on l'oublie complétement pour les autres. Tout despotisme est illégitime, excepté quand le maître et le sujet le sont de droit naturel; et si ce principe est vrai, il ne faut vouloir régner en maître que sur les êtres destinés par la nature au joug d'un maître et non pas sur tous les êtres indistinctement, de même que pour un festin ou pour un sacrifice on ne va pas à la chasse des hommes, mais à celle des animaux sauvages et bons à immoler [1]. »

Le stoïcisme alla plus loin. Considérant toute la terre comme une même cité et le genre humain comme une seule famille, Zénon et ses disciples réprouvaient la guerre aussi bien que l'esclavage. Cicéron, en ce point, fournit aux principes du Portique l'appui de son autorité et de son éloquence. Il veut, lui aussi, que les rapports qui existent entre les nations soient dirigés par les mêmes règles que ceux des individus dans une société civile, c'est-à-dire par les lois éternelles de l'humanité et de la justice. Ces principes, dans leur application, ont régénéré la législation et la jurisprudence, à mesure que le stoïcisme se glissait dans les conseils de la politique et présidait par intervalles au gouvernement du monde. Il arrive un moment dans l'histoire de Rome où le droit des gens est presque confondu avec le droit civil, et où le droit civil, interprété par les plus nobles esprits, les Paul, les Gaïus, les Papinien, les Ulpien, s'inspire des principes mêmes de la morale universelle et de la philosophie.

Tout change sous l'empire du christianisme, qui, loin de reconnaître les droits de l'étranger, n'admet pas même ceux du citoyen. « Il n'y a plus de place pour le droit des gens, dit encore très-bien à ce propos M. Ad. Franck, quand les nations ont perdu

1. Ap. J. Denis, *Hist. des théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. I, p. 248, 249.

leur indépendance et que la souveraineté politique est obligée de s'anéantir devant le pouvoir sacerdotal. » L'histoire fourmille de faits à l'appui de cette assertion. J'en rappellerai trois seulement.

Les croisades, œuvre de l'esprit chrétien, ont été, dans la pensée qui les inspira, et dans la manière dont elles furent conduites, la négation même du droit des gens.

On sait de quelle façon les Espagnols, animés de la foi chrétienne, armés de bulles papales qui leur accordaient un droit absolu sur la vie et la liberté des *infidèles* dans les *Nouvelles-Indes*, accomplirent la conquête de l'Amérique. On connaît le mot de ce cacique qui, tombé aux mains des Espagnols, fut, suivant leur maxime, parce qu'il avait essayé de défendre son indépendance et celle de son peuple, traité comme un esclave ayant pris les armes contre son maître, et condamné à être brûlé. Pendant qu'il était attaché au poteau, un moine franciscain s'efforçait de le convertir, en lui promettant qu'il jouirait incontinent de toutes les délices du ciel, s'il voulait embrasser la foi chrétienne. « Y a-t-il des Espagnols, demanda le cacique après un moment de silence, dans ce séjour de délices dont tu me parles ? — Oui, répondit le moine, mais ceux-là seulement qui ont été justes et bons. — Le meilleur d'entre eux, répondit le cacique indigné, ne peut avoir ni justice ni bonté, je ne veux pas aller dans un lieu où je rencontrerais un seul homme de cette race maudite. »

Au moment où j'écris ces lignes, la Pologne s'agite une fois encore avec fureur dans son tombeau. On sait comment, au XVIIIe siècle, trois puissances chrétiennes, après l'avoir outrageusement violée, la prirent et la clouèrent dans son cercueil, et avec quelle indifférence, avec quelle impudeur, toutes les autres assistèrent à son agonie et à ses obsèques.

Après cela, n'est-il pas bien étrange que des théologiens prétendent que le droit des gens n'a guère été connu qu'après la publication de l'Évangile, dont les maximes, disent-ils, ont rectifié sur ce point les maximes fausses et injustes de tous les anciens législateurs, de tous les anciens philosophes? Quelque chose de plus étrange encore, c'est de les entendre affirmer que « l'état de guerre entre deux peuples ne leur ôte point la qualité d'homme ; » que « la guerre, par conséquent, n'autorise pas un peuple à violer le droit général de l'humanité; » que « le droit d'attaque et de défense ne donne point celui de commettre des

violences et des cruautés superflues ; » que « tels sont les principes sur lesquels Dieu avait réglé les lois militaires chez les Juifs ; » puis d'invoquer immédiatement, en faveur de ces assertions, l'autorité du *Deutéronome,* ch. xx, où nous lisons en propres termes : « Quand vous vous approcherez pour assiéger une ville, vous lui offrirez d'abord la paix. Si elle l'accepte, et qu'elle vous ouvre ses portes, tout le peuple qui s'y trouvera sera sauvé, et il vous sera assujetti en vous payant le tribut ; mais si elle ne veut point recevoir les conditions de paix, et qu'elle commence à vous déclarer la guerre, vous l'assiégerez ; et lorsque le Seigneur votre Dieu vous l'aura livrée entre les mains, vous ferez passer tous les mâles au fil de l'épée, en réservant les femmes, les enfants, les bêtes et tout le reste de ce qui se trouvera dans la ville. Vous partagerez le butin à toute l'armée, et vous vous nourrirez des dépouilles de vos ennemis que le Seigneur votre Dieu vous aura données. C'est ainsi que vous en userez à l'égard de toutes les villes qui seront fort éloignées de vous, et qui ne sont pas de celles que vous devez recevoir pour les posséder. Mais quant à ces villes qu'on doit vous donner pour vous, vous ne laisserez la vie à aucun de leurs habitants ; mais vous les ferez tous passer au fil de l'épée, c'est-à-dire les Héthéens, les Amorrhéens, les Chananéens, les Phérézéens, les Hévéens et les Jébuzéens, comme le Seigneur votre Dieu vous l'a commandé[1]. »

Nous lisons, au Ier livre des *Rois,* ch. xv, un trait, entre beaucoup d'autres, qui témoigne du respect enseigné par le Dieu des Juifs à son peuple pour le droit des gens. Je copie textuellement l'écrivain sacré :

« Voici ce que le Seigneur des armées dit un jour au roi Saül par l'intermédiaire du prophète Samuël : J'ai rappelé en ma mémoire tout ce qu'Amalec a fait autrefois en Israël, et de quelle sorte il s'opposa à lui dans son chemin lorsqu'il sortait de l'Égypte (il y avait de cela plus de cinq cents ans). C'est pourquoi marchez contre Amalec ; taillez en pièces et détruisez tout ce qui est à lui ; ne lui pardonnez point ; ne désirez rien de ce qui lui appartient, mais tuez tout depuis l'homme jusqu'à la femme, jusqu'aux petits enfants, même ceux qui sont encore à la mamelle, jusqu'aux bœufs, aux brebis, aux chameaux et aux ânes... Et

1. Voyez Bergier, *Dict. de théol.*, au mot DROIT DES GENS.

Saül tailla en pièces les Amalécites. Il prit vif Agag, leur roi, et fit passer tout le peuple au fil de l'épée. Mais Saül, avec le peuple, épargna Agag; il réserva ce qu'il y avait de meilleur dans les troupeaux de brebis et de bœufs, dans les béliers, dans les meubles et dans les habits, et généralement tout ce qui était de plus beau, et ils ne voulurent point le perdre; mais ils tuèrent ou détruisirent tout ce qui se trouva de vil et de méprisable. Le Seigneur adressa alors sa parole à Samuel, et lui dit : Je me repens d'avoir fait Saül roi... Et s'étant levé avant le jour, Samuel vint à Galgala trouver Saül, qui offrait au Seigneur un holocauste des prémices du butin amené d'Amalec. Samuel s'étant approché de Saül, Saül lui dit : Béni soyez-vous du Seigneur; j'ai accompli la parole du Seigneur. Samuel lui dit : D'où vient donc ce bruit de troupeaux de brebis et de bœufs que j'entends ici et qui retentit à mes oreilles?... Pourquoi n'avez-vous pas écouté la voix du Seigneur? Pourquoi avez-vous péché aux yeux du Seigneur? Saül lui dit : Au contraire, j'ai écouté la voix du Seigneur ; j'ai exécuté l'entreprise pour laquelle il m'avait envoyé; j'ai amené Agag, roi d'Amalec, et j'ai tué les Amalécites. Mais du butin, le peuple a pris des brebis et des bœufs, prémices de ce qui a été tué, pour les immoler au Seigneur, son Dieu, à Galgala. Samuel lui répondit : Sont-ce des holocaustes et des victimes que le Seigneur demande, et ne demande-t-il pas plutôt que l'on obéisse à sa voix? L'obéissance est meilleure que les victimes, et il vaut mieux lui obéir que lui offrir la graisse des béliers; car la désobéissance est un crime égal à celui de la magie, et la résistance à sa volonté un crime égal à celui de l'idolâtrie. Comme donc vous avez rejeté la parole du Seigneur, le Seigneur vous a rejeté, et il ne veut plus que vous soyez roi... Samuel ajouta : Amenez-moi Agag, roi d'Amalec, et on lui présenta Agag, qui était fort gras et tout tremblant, et il le coupa en morceaux sur l'autel du Seigneur, à Galgala. »

Le saint roi David profita de cet avertissement ; il sut conserver jusqu'à la fin la faveur de son Dieu, et jamais il ne se rendit coupable d'aucun ménagement à l'égard de peuples ennemis. Je ne veux rappeler ici, comme exemple, que sa conduite au siége de Rabbath, capitale des Ammonites. S'étant emparé de cette ville après quelques combats, « et en ayant fait sortir les habitants, il les coupa avec des scies, fit passer sur eux des chariots avec des roues de fer, les tailla en pièces avec des couteaux,

et les jeta dans les fourneaux où l'on cuit la brique. C'est ainsi qu'il traita toutes les villes des Ammonites[1]. »

Ne croirait-on pas lire une histoire de cannibales?

Avouons que l'antiquité profane offre, dans ses annales, des traits plus dignes de notre admiration et de nos sympathies : celui-ci, par exemple, que savent les enfants, mais qu'on ne saurait trop souvent rappeler à la mémoire des hommes. Je laisse parler Valère-Maxime : « Thémistocle, après avoir fait prendre aux Athéniens la détermination salutaire de se réfugier sur leur flotte, après avoir chassé le roi Xerxès et ses armées, travaillait à relever les ruines de sa patrie. Il voulait lui rendre son premier éclat, et préparait, par des ressorts cachés, les moyens de lui donner l'empire de la Grèce. Un jour enfin, il dit en pleine assemblée qu'il avait conçu et arrêté un plan tel que, si la fortune en permettait l'entière exécution, rien ne serait comparable à la grandeur et à la puissance du peuple athénien ; mais qu'il n'était pas à propos de le divulguer ; et il demanda qu'on désignât un citoyen auquel il pût le communiquer secrètement. Aristide fut nommé. Quand ce dernier eut appris que le dessein de Thémistocle était d'incendier la flotte lacédémonienne retirée tout entière dans le port de Gythée, et dont la destruction devait livrer à sa patrie l'empire de la mer, il vint à la tribune, et déclara que le projet de Thémistocle était avantageux, mais injuste. Aussitôt l'assemblée s'écria tout d'une voix qu'il ne pouvait y avoir d'utilité sans justice, et elle enjoignit sur-le-champ à Thémistocle de renoncer à son entreprise[2]. »

N'exigeons du reste ni des anciens ni des chrétiens ce que ni les uns ni les autres ne pouvaient accomplir. Si le droit des gens, comme science, ou même comme ensemble de principes et de règles systématiquement conçus, est de création toute récente, c'est que, pour que ces règles et ces principes soient bien compris, pour qu'ils président aux relations de peuple à peuple, il faut qu'après avoir conçu la société civile comme une agrégation de créatures morales, qui tendent à en remplir les conditions, on conçoive aussi que le monde n'est qu'une agrégation de sociétés morales ou qui tendent à le devenir ; il faut qu'après avoir dit avec Pascal en parlant de la guerre : *Quelle plaisan-*

1. II *Reg.*, XII, 29-31. — 2. Valer. Maxim., l. VI, c. V. Cf. Cic., *de Offic.*, III, 11 ; Plutarch., *Vita Themistoclis*.

terie ! on en vienne à dire avec Voltaire : *Quelle démence exécrable*[1] ! Il faut, en un mot, que la notion et le sentiment de l'humanité aient jeté partout d'assez profondes racines, pour que la pensée de Cicéron se généralise : *Unum debet esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscujusque, et universorum. Atque etiam hoc natura præscribit, ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam, quod is homo sit, consultum velit :* « Il est un principe qui doit nous être commun à tous, c'est que l'utilité particulière et l'utilité générale sont une seule et même chose. La nature en effet prescrit à l'homme de faire du bien à son semblable, quel qu'il soit, par cette raison qu'il est homme comme lui[2]. »

XI. — Un romancier italien, qui, sous prétexte d'écrire une *Histoire universelle,* a composé une prétentieuse et charlatanesque rhapsodie sans valeur historique ni philosophique, lorsqu'il arrive à parler de l'avénement du christianisme, s'écrie tout d'abord : « L'humanité ! voilà une parole qui, jusque-là inconnue aux philosophes et aux législateurs, retentit alors pour la première fois. Les plus éclairés d'entre eux n'étendirent jamais leurs regards au delà de leur propre nation[3]. »

Il est difficile de ne voir dans cette assertion qu'une grossière erreur.

Le christianisme affiche, il est vrai, la prétention d'être la

1. « Se peut-il rien de plus plaisant qu'un homme ait droit de me tuer, parce qu'il demeure au delà de l'eau et que son prince a querelle avec le mien, quoique je n'en aie aucune avec lui ? » Voltaire commentant cette pensée de Pascal : « *Plaisant,* dit-il, n'est pas le mot propre ; il fallait *démence exécrable.* » Ailleurs il dit encore : « Les moralistes à gages, que l'on nomme *prédicateurs,* n'ont jamais seulement osé prêcher contre la guerre. Ils déclament contre les appétits sensuels après avoir pris leur chocolat. Ils anathématisent l'amour, et, au sortir de la chaire où ils ont crié, gesticulé et sué, ils se font essuyer par leurs dévotes. Ils s'époumonent à prouver des mystères dont ils n'ont pas la plus légère idée ; mais ils se gardent bien de décrier la guerre, qui réunit tout ce que la perfidie a de plus lâche dans les manifestes, tout ce que l'infâme friponnerie a de plus bas dans les fournitures des armées, tout ce que le brigandage a d'affreux dans le pillage, le viol, le larcin, l'homicide, la dévastation, la destruction. Au contraire, ces bons prêtres bénissent en cérémonie les étendards du meurtre ; et leurs confrères chantent, pour de l'argent, des chansons juives, quand la terre a été inondée de sang. » *Dial. et entret. philsooph.,* XI[e] entretien : *du Droit de la guerre.* — 2. Cicero, *de Offic.,* III, 6. — 3. C. Cantù, *Hist. univers.,* VI[e] époque, ch. VI.

religion de l'humanité; mais cette prétention est mal fondée. Il n'y a qu'un sentiment qui mérite d'être considéré comme la religion de l'humanité tout entière, c'est le sentiment même de l'humanité, et ce sentiment, il faut le dire, n'appartient pas au christianisme : il s'est produit avant lui et en dehors de lui, jamais par lui et dans son propre sein.

J'en atteste, comme toujours, les enseignements mêmes du christianisme, ses doctrines et ses théories, et les témoignages de l'histoire.

Le Dieu du christianisme, le fils de Jéhovah, n'est pas plus que son père le dieu de l'humanité. Il lui faut, à lui aussi, un peuple élu, une société choisie. Il dit de lui-même : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël; » et à la femme chananéenne, qui le supplie de guérir sa fille, et qu'il a d'abord repoussée sans daigner même lui adresser une parole, il répond enfin très-durement : « Il ne convient pas de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens [1]. » Les Israélites sont aussi les seuls qu'il admette dans le royaume de sa gloire. Il affirme qu'aux jours mêmes où ce royaume se réalisera, sa destinée et celle de ses disciples resteront liées exclusivement à la destinée d'Israël : « Lorsqu'au temps de la résurrection, dit-il à Pierre, le fils de l'homme sera assis sur le trône de sa gloire, vous aussi vous serez assis sur douze trônes, et vous jugerez les douze tribus d'Israël [2]. » Ses regards ne se portent jamais au delà de la Judée. Il a choisi ses disciples, ses apôtres, il les a séparés du monde, c'est-à-dire du reste des hommes [3]; et, quand il envoie les douze, il leur fait ce commandement : « N'allez point vers les Gentils, et n'entrez point dans les villes des Samaritains; mais allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël [4]. » Dans sa foi aux splendeurs de sa prochaine glorification, il ajoute : « Avant que vous ayez épuisé les villes d'Israël, le fils de l'homme apparaîtra [5]. » On objecte, il est vrai, que plus tard, après sa résurrection, s'adressant à ces mêmes apôtres, il leur dit : « Allez par tout le monde, et prêchez l'Évangile à toute créature. » Je laisse à qui de droit le soin d'expliquer, s'il y a lieu, la contradiction. Mais, même en admettant l'authenticité de ces paroles, rapportées dans saint Marc et dans saint Matthieu,

1. Matth., XV, 22-28. — 2. Id., XIX, 28. — 3. Joan., XV, 19. — 4. Matth., X, 5, 6. — 5. Id., X, 23.

nous sommes en droit de n'y voir autre chose qu'une de ces missions comme en organisaient les autres zélateurs juifs qui couraient, comme on sait, la terre et la mer pour faire des prosélytes et s'appliquaient en même temps à entretenir l'unité de foi et de doctrine parmi les nombreuses communautés hébraïques alors répandues dans les différentes parties de l'empire romain. Ce qui préoccupe Jésus, ce qui le pousse, c'est un intérêt de secte, non un sentiment d'humanité. Ses frères, à lui, et ses amis, ce sont ses disciples, choisis d'abord et de préférence parmi les enfants d'Israël; car lui-même est Juif avant tout: ceux des autres nations qu'il admettra, comme tels, dans son Église, ce sont ceux-là seulement qui accueilleront sa doctrine. Il ajoute en effet : « Celui qui croira, et qui sera baptisé, sera sauvé: celui qui ne croira pas, sera condamné [1]. »

L'Église chrétienne, comme on voit, bien avant les sans-culottes de 93, avait inscrit sur son drapeau : *La fraternité ou la mort.*

On parle beaucoup, on fait grand bruit de la charité chrétienne. J'apprécie comme un autre les mérites de cette vertu, mais je n'entends pas qu'on les exagère.

Et d'abord, quand Jésus, s'adressant à ses disciples, leur dit : « Je vous donne un commandement nouveau, c'est de vous aimer les uns les autres [2]; » Jésus se trompe : ce précepte n'a rien de nouveau, même chez les Juifs. Longtemps auparavant, Moïse le leur avait fait entendre [3]; et tout récemment encore le chef de l'école juive d'Alexandrie, Philon, antérieur à Jésus d'une trentaine d'années, avait composé un traité spécial sur la charité.

Il ne faut pas d'ailleurs confondre la charité chrétienne, non plus que la charité juive, avec le sentiment que Cicéron exprime par les mots *caritas generis humani,* l'amour du genre humain. Comme la foi religieuse qui l'inspire et la domine, la charité chrétienne est exclusive, elle n'a rien d'universel, elle se spécialise. Pascal met les Turcs en dehors de l'humanité, et se montre sans entrailles pour les Juifs, il dit en parlant des anciens : « Les exemples des morts généreuses des Lacédémoniens et autres ne nous touchent guère ; car qu'est-ce que cela nous apporte ? Mais l'exemple de la mort des martyrs nous touche, car ce sont nos membres. Nous avons un lien commun avec eux... Il n'est rien

1. Marc, XVI, 15, 16. — 2. Joann., XIII, 34. — 3. Voyez en particulier *Lévit.*, XIX, 18, 34.

de cela aux exemples des païens : nous n'avons pas de liaison à eux [1]. » On retrouve ici le même esprit qui animait le deuxième concile de Latran, dixième œcuménique, lorsqu'en 1139 il excommunia solennellement tous ceux qui se serviraient *contre les chrétiens* d'arcs et de flèches, déclarés des armes mortifères et odieuses devant Dieu. C'est qu'en effet il n'est permis au chrétien d'aimer que des chrétiens, ou ceux qui sont en voie de le devenir. Aux yeux de la foi, l'amour de l'homme pour l'homme n'est qu'un amour naturel, un amour souillé; l'amour chrétien est l'amour surnaturel, l'amour sanctifié. Le christianisme veut sans doute que nous nous aimions les uns les autres, mais uniquement dans la foi du Christ, à cause du Christ, et parce que le Christ nous a aimés; c'est-à-dire d'un amour d'imitation, qui ne s'adresse aucunement à la personne humaine.

Ce n'est là, aux yeux de la raison, qu'une charité étroite et fausse, ou plutôt un semblant de charité.

Il y a plus. La charité chrétienne, soumise au despotisme de la foi, recèle et couve dans son sein les haines que la foi inspire, et, quand ces haines éclatent, elle n'est pas même alors embarrassée de conserver son masque. Voyez dans saint Augustin par exemple, en quels termes et par quels motifs il fait l'apologie des persécutions contre les hérétiques [2].

« Aimez vos ennemis, » dit le Christ. A la bonne heure ! Mais entendez qu'il ne s'agit nullement ici des ennemis publics, des ennemis de Dieu, des ennemis de la foi, des incrédules. La charité chrétienne ne raisonne pas autrement que la foi : « Pour moi ou contre moi, pour le Christ ou contre le Christ, amis ou ennemis, point de milieu. » Saint Paul, en différents endroits [3], prêche la séparation absolue des fidèles et des infidèles. Il écrit à son disciple Tite : « Évitez l'hérétique, après l'avoir averti une ou deux fois; sachant que quiconque est en cet état, est perverti et qu'il pèche, étant condamné par lui-même [4]. » Saint Jean dit aussi : « Tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu dans la chair est de Dieu, mais tout esprit qui divise Jésus-Christ n'est pas de Dieu, c'est l'Antechrist. Qui est menteur, sinon celui qui nie que Jésus soit le Christ ? celui-là est l'Antechrist qui nie le

1. *Pensées* de Pascal, édit. Havet, art. XXIV, 22. — 2. *Contra Petilian.*, l. II; ep. CLXXXV, *ad Bonifacium*. — 3. II *Cor.*, VI, 14; *Thess.*, II, 1, 7. — 4. *Tit.*, III, 10, 11.

Père et le Fils... Quiconque devient apostat et ne demeure pas dans la doctrine du Christ n'a point de Dieu; quiconque demeure dans la doctrine a le Père et le Fils. Si quelqu'un vient à vous, et ne confesse pas cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison, et ne le saluez pas; car celui qui le salue participe à ses méchantes actions [1]. » Ainsi s'exprime l'Apôtre de la charité : à ce langage, ne reconnaît-on pas aussi celui qui se montrait le plus empressé à faire descendre le feu du ciel sur un bourg de Samarie, dont les habitants avaient refusé de recevoir Jésus [2] ?

L'Évangile, ne l'oublions pas, fait dire au maître lui-même, nous l'avons déjà entendu : « Que celui qui n'écoute pas l'Église vous soit comme un païen et un publicain. » Dieu réprouvant le mécréant, le fidèle fait et doit faire comme Dieu. Comment aimer celui qui ne croit pas au Christ ? Ce serait aimer l'ennemi du Christ; ce serait pécher contre le Christ. « Que celui qui a l'esprit de Dieu, dit saint Bernard, se souvienne de ce verset du psaume : Seigneur, n'ai-je pas haï ceux qui te haïssaient [3] ? » Mû par ce sentiment, saint Bernard, dans son exhortation aux chevaliers du Temple : « Le chrétien, leur dit-il, trouve sa gloire dans la mort du païen, puisque le Christ y est glorifié. » C'est ainsi que saint Jean Damascène s'écriait : « Quoi ! Dieu est assailli par les manichéens, et nous ne les tuerions pas par le feu ! »

Cette haineuse charité accompagne le chrétien jusque dans l'éternité : « Ne voyons-nous pas, dit Pascal, que Dieu hait et méprise les pécheurs tout ensemble, jusque-là même qu'à l'heure de leur mort, qui est le temps où leur état est le plus déplorable et le plus triste, *la sagesse divine joindra la moquerie et la risée à la vengeance* et à la fureur qui les condamnera à des supplices éternels? *In interitu vestro ridebo vos et subsannabo* (*Prov.*, I, 26) [4]. »

Le fidèle partage les sentiments de son Dieu. Écoutez saint Jean Chrysostome : « Les élus, dit-il, non-seulement n'éprouveront aucun sentiment de pitié pour leurs parents damnés, mais ils seront, comme Dieu, enflammés contre eux de colère [5]. »

1. I Joann., VI, 2, 3; II, 22; II Joann., 9, 10, 11. — 2. Cf. Luc, IX, 54. — 3. *Epist.* XCIII, *ad magist. Yvonem cardin.* — 4. XIe *Provinciale*. Bossuet s'exprime de même dans son *Sermon sur le jugement dernier*. — 5. Chrysost., *Hom.* X, in II *Epist. ad Corinth.*

Écoutez saint François de Sales : « Le bon plaisir de Dieu est toujours adorable, aimable et digne d'éternelle bénédiction. Ainsi le juste qui chante les louanges de sa miséricorde pour ceux qui seront sauvés, se réjouira de même quand il verra la vengeance. Les bienheureux approuveront avec allégresse le jugement de la damnation des réprouvés [1]. » Écoutez le *Maître des sentences :* « Les élus s'avanceront pour considérer les tourments des impies, et ce spectacle ne leur causera point d'affliction ; au contraire, en voyant les douleurs inexprimables des damnés, dans l'ivresse de leur joie, ils remercieront Dieu de leur salut [2]. » Ainsi s'exprime Pierre Lombard, et, après lui, le *Docteur universel,* le *Docteur angélique*, l'*Ange de l'école,* saint Thomas d'Aquin, fidèle, lui aussi, à cet esprit de charité chrétienne, a répété : « Pour que les saints jouissent davantage de leur béatitude, et afin que leurs actions de grâces à Dieu soient plus abondantes, il leur est donné de contempler dans toute son horreur le supplice des impies : *Datur eis ut pœnam impiorum perfecte videant...* Les saints se réjouiront des tourments des impies : *Sancti de pœnis impiorum gaudebunt* [3]. »

C'est peut-être à ce sentiment de charité ainsi familiarisé avec les images de l'enfer, et si facilement accessible aux haines inspirées par la foi, qu'il faut imputer, avant tout, l'atrocité des supplices si longtemps usités chez les nations chrétiennes.

Quand le Christ nous dit : « Aimez vos ennemis, » il faut donc l'entendre seulement de nos ennemis personnels. Et encore quel étrange commentaire la charité, toujours inspirée par la foi, a su infliger à ce précepte ! Écoutez, en effet, comment s'en expliquent Salomon et saint Paul : « Ne vous vengez point vous mêmes, disent-ils, mais donnez occasion à la colère du Seigneur qui se charge lui-même de votre vengeance... Si donc votre ennemi a faim, donnez-lui à manger ; s'il a soif, donnez-lui de l'eau à boire ; car, en agissant ainsi, *vous amasserez sur sa tête des charbons de feu,* et le Seigneur vous le rendra [4]. »

Quand le peuple veut exprimer une haine implacable, il dit une *haine de prêtre,* une *rancune de dévot :* et l'histoire, d'accord avec la voix du peuple, témoigne en effet qu'aucune société, parmi les hommes, ne s'est autant signalée que l'Église chré-

1. *De l'Amour de Dieu,* l. IX, c. VIII. — 2. *Sentent.,* l. IV, dist. 50, c. IV. — 3. In supp. XCIV, 1, 3. — 4. *Rom.*, XII, 19, 20 ; *Prov.*, XXV, 21, 22.

tienne par son esprit de vengeance et de persécution. La prêtresse Théano, sommée de maudire Alcibiade comme sacrilége, répondait : « Je suis prêtresse pour bénir, non pour maudire. » Jamais l'Église chrétienne n'a fait entendre de ces paroles. C'est d'elle, au contraire, que sont parties les formules d'imprécations les plus affreuses dont le souvenir restera dans la mémoire des hommes. J'en veux ici alléguer un exemple, et je le prends au hasard ; c'est l'anathème lancé en 1014 par Benoît VIII contre les usurpateurs des domaines de l'abbaye de Saint-Gilles (sur le bras occidental du Rhône, au-dessus d'Arles) : « Qu'ils ne puissent, s'écrie le saint-père, éviter la société de Judas Iscariote, de Caïphe, d'Hérode et de Ponce-Pilate ; qu'ils périssent maudits par les anges et relégués dans la communion de Satan ; que les malédictions descendent sur eux du ciel et remontent vers eux de l'abîme ; qu'ils soient maudits avec les juifs, les hérétiques et les blasphémateurs ; qu'ils soient maudits avec les damnés de l'enfer, s'ils ne s'amendent et ne font satisfaction à saint Gilles ! Qu'ils soient maudits dans les quatre parties du monde ; qu'ils soient maudits de jour et excommuniés de nuit ; maudits dans leurs maisons et hors de leurs maisons ; maudits debout et assis ; maudits lorsqu'ils mangent et boivent ; maudits quand ils dorment, excommuniés quand ils s'éveillent ; maudits quand ils travaillent et quand ils se reposent, au printemps, en été, en automne et en hiver ; maudits dans le présent et excommuniés dans les siècles futurs ! Que leurs biens soient livrés aux étrangers, leurs femmes à la perdition, leurs enfants au tranchant du glaive ; que leur nourriture soit maudite, les restes de leurs repas, maudits ; et quiconque en goûtera, maudit aussi ; que le prêtre qui leur offrirait le corps et le sang du Seigneur, ou qui les visiterait dans leurs maladies, soit maudit et excommunié ; qu'il en soit de même de ceux qui les porteraient à la sépulture ou ordonneraient de les ensevelir ; qu'ils soient enfin excommuniés et maudits par toutes les malédictions possibles [1] ! »

Nous pourrions rappeler ici une foule d'autres malédictions parties de l'Église chrétienne, toutes conçues dans le même style [2]. Jamais haine humaine n'a parlé un si horrible langage.

1. Cf. H. Martin, *Histoire de France*, t. III, p. 43 ; C. Cantù, *Hist. univers.*, l. X, ch. XVII, note. — 2. Cf. Edm. Martène, *de Antiq. Eccles. ritibus*, passim.

L'Église, comme on sait, ne s'est pas contentée de maudire; elle a brûlé, elle a égorgé, massacré des hommes, des femmes, des enfants, des populations entières, dont le seul crime était de différer avec elle sur quelque point de doctrine inaccessible à notre raison; elle a mis à feu et à sang, elle a semé de ruines des provinces, de vastes régions par elle dépeuplées : quand elle n'a pu atteindre ses ennemis par le fer ou par le feu, elle s'est appliquée du moins à leur ravir tout moyen d'existence et les a condamnés, autant qu'il était en elle, à mourir de faim. C'est ainsi, pour me faire bien comprendre, qu'un concile des provinces de Narbonne, de Toulouse et d'Auch, tenu en 1358, (concilium Vaurense, *can.* XXXVII), décrète à perpétuité qu'aucun excommunié ne pourra être admis à aucun emploi public : ce qu'avaient déjà résolu précédemment deux conciles de Narbonne tenus, l'un en 1326, *can.* XVI, l'autre en 1337, *can.* XX. C'est ainsi que le deuxième concile général de Latran, tenu en 1139, *can.* III, défend absolument (*modis omnibus*) que ceux qui ont été excommuniés par leurs évêques soient accueillis par personne, et déclare que quiconque osera communiquer sciemment avec un excommunié, avant qu'il ait été absous par celui qui l'a frappé d'anathème, encourra lui-même l'excommunication. La même défense est exprimée dans le canon XII, *alias* XIII, des apôtres, dans le canon V du concile de Nicée, dans le canon XVI du concile de Sardique, dans le canon IX du concile de Latran tenu sous le pape Callixte II, et dans le canon XI du concile de Londres de l'an 1125. Enfin, si les foudres de l'excommunication deviennent impuissantes, l'Église se réserve tout au moins le privilége d'outrager ses adversaires des noms les plus odieux, et de leur prodiguer des injures dont elle seule possède le vocabulaire.

De tout cela s'accommode la charité chrétienne.

On s'explique ainsi que la première accusation portée contre les chrétiens par le monde antique ait été, selon l'expression de Tacite, la *haine du genre humain*. On s'explique que La Bruyère ait vu dans la dévote quelque chose de plus détestable que l'avare, la joueuse, la savante, la prude, l'emportée, la coquette et la galante[1]. On s'explique que J. J. Rousseau ait pu dire : « Ce qui m'a donné le plus d'éloignement pour les dévots de profession, c'est cette âpreté de mœurs qui les rend insensibles à l'hu-

1. La Bruyère, *les Caractères*, ch. III.

manité, c'est cet orgueil excessif qui leur fait regarder en pitié le reste du monde. Dans leur élévation sublime, s'ils daignent s'abaisser à quelque acte de bonté, c'est d'une manière si humiliante; ils plaignent les autres d'un ton si cruel, leur justice est si rigoureuse, leur charité est si dure, leur zèle est si amer, leur mépris ressemble si fort à la haine, que l'insensibilité même des gens du monde est moins barbare que leur commisération. L'amour de Dieu leur sert d'excuse pour n'aimer personne; ils ne s'aiment pas même l'un l'autre. Vit-on jamais d'amitié véritable entre les dévots? Mais plus ils se détachent des hommes, plus ils en exigent; et l'on dirait qu'ils ne s'élèvent à Dieu que pour exercer son autorité sur la terre [1]. »

Quand nous affirmons qu'il n'y a pas au monde une dureté de cœur, une insensibilité comparable à celle d'une âme cuirassée de dévotion, est-ce à dire que, parmi ceux qui portent sincèrement le nom de chrétiens, il n'y ait que des âmes haineuses et vindicatives? Est-ce à dire que bon nombre d'entre eux ne puissent se recommander et ne se recommandent en effet par tous les actes de bienfaisance et de dévouement qu'inspire le véritable amour de l'humanité? A Dieu ne plaise qu'une pensée aussi insensée me soit jamais tombée dans l'esprit! Non, je sais que, malgré ses vices et ses imperfections, la morale chrétienne se concilie souvent encore avec de nobles et grandes vertus, quand elle est modifiée par les influences du milieu dans lequel elle s'exerce et par la bonne nature de celui qui l'accepte et la pratique. Je sais aussi que la perfection chrétienne est chose, Dieu merci! heureusement fort rare,

Et que dans tous les cœurs il est toujours de l'homme.

J'affirme seulement que dans ceux dont je parle, qu'ils le sachent ou l'ignorent, l'homme vaut mieux que le chrétien. Je ne connais point, pour ma part, d'honnête croyant, aux qualités et aux vertus duquel sa foi religieuse n'ait fait tort, et qui n'eût gagné, sous ce rapport, à n'être qu'un simple honnête homme [2].

1. *Nouvelle Héloïse*, part. VI, lett. VIII. — 2. Molière me semble avoir témoigné, par un de ces traits de génie qui lui sont familiers, en faveur de notre observation. Quand Tartuffe, enfin démasqué et confondu, est emmené par un exempt, Orgon, dont le caractère s'est dépravé au contact et par les

L'histoire, si l'on veut bien l'entendre, autorise cette assertion. Ce ne sont pas les temps où la foi chrétienne a été le plus vive et le plus ardente, qui se distinguent par la douceur des mœurs et par la *charité du genre humain*. Loin de là, comme on sait. Quoi de plus grossier et de plus sanguinaire que les mœurs et les passions du moyen âge, que celles du XVIe et même encore du XVIIe siècle, surtout quand la question religieuse les irrite? Il faut bien le reconnaître, le sentiment de l'humanité ne s'est fait jour, il ne s'est développé dans les temps modernes, il n'a commencé à se généraliser qu'avec l'affaiblissement de la foi religieuse, grâce aux envahissements et aux progrès de l'esprit philosophique, qui va chaque jour davantage effaçant dans les âmes le caractère et les stigmates de l'esprit chrétien. La grande protestation de la raison contre la foi, qu'on appelle la philosophie du dix-huitième siècle, a plus fait pour l'avancement et l'expansion de l'idée *humanité* que n'avait fait l'Église chrétienne pendant les dix-sept cents ans qui avaient précédé. Les contrées de l'Europe les plus arriérées dans cette voie et demeurées les plus barbares sont celles où la religion exerce encore aujourd'hui le plus d'empire.

XII. — On a, sur ce point, calomnié sans pudeur les anciens. La vérité est pourtant que, si nous comprenons mieux aujourd'hui que ne le comprenaient autrefois nos pères le sens et la valeur de ce mot *humanité*, c'est aux anciens, c'est au trésor d'idées et de sentiments répandu par eux sur le monde moderne depuis les temps de la Renaissance, que nous en sommes en très-grande partie redevables.

habitudes de la vie dévote, s'élance vers l'hypocrite avec un geste menaçant et s'écrie :

Eh bien! te voilà, traître...

Il faut que Cléante, le simple honnête homme, réprime cet indigne transport :

Ah! mon frère, arrêtez,
Et ne descendez point à des indignités.
A son mauvais destin laissez un misérable,
Et ne vous joignez point au remords qui l'accable.
Souhaitez bien plutôt que son cœur, en ce jour,
Au sein de la vertu fasse un heureux retour;
Qu'il corrige sa vie, en détestant son vice.

Oui, quoi qu'en dise l'ignorance ou le préjugé, mieux assurément, beaucoup mieux que dans les enseignements du Christ et de son Église, l'amour de l'humanité, le sentiment de la charité universelle respire dans les doctrines de certains sages et philosophes de l'antiquité.

Longtemps avant le Christ, et dans un sens beaucoup plus large, parce qu'il ne rattachait sa morale à aucune religion positive et n'en cherchait pas l'origine dans le ciel, Khoung-tseu avait dit : « Ma doctrine est simple et facile à pénétrer. Elle consiste uniquement à avoir la droiture du cœur et à aimer son prochain comme soi-même [1]. »

Cette charité, qui embrasse tous les hommes, est prescrite à toutes les pages du livre des *tao-ssé,* ou sectateurs du *tao,* disciples de Lao-tseu, autre philosophe chinois, contemporain de Khoung-tseu. Pythagore avait également enseigné cette charité universelle [2].

Le premier, dans l'antiquité classique, dont l'âme se soit largement ouverte au sentiment de l'humanite, et qui ait ostensiblement conçu l'unité, la *catholicité* du genre humain, est le disciple le plus illustre d'Aristote, Alexandre le Grand. Ses conquêtes et toute sa politique ont évidemment pour but de rapprocher et de confondre, dans une vaste communauté de droits, d'intérêts et de civilisation, les différents peuples, grecs et barbares, dont se compose alors la grande famille humaine. Plutarque, à ce sujet : « Si les philosophes, dit-il, ont mis surtout leur gloire à adoucir et à régler des naturels violents et grossiers, il faut regarder comme un très-grand philosophe Alexandre, qui civilisa tant de nations farouches. Cette république si admirable, imaginée par Zénon, l'auteur de la secte stoïque, tend uniquement à nous faire comprendre que nous ne sommes pas les habitants de telle ville ou de tel dème, séparés les uns des autres par un droit particulier, mais que tous les hommes sont nos compatriotes et nos concitoyens, tous soumis à la même condition, à la même règle, comme un troupeau qui, sous une loi égale, use des

1. G. Pauthier, *les Livres sacrés de l'Orient*, p. 183, éd. Didot, 1841. Le traducteur ajoute en note : « On croira difficilement que notre traduction soit exacte; cependant nous ne pensons pas que l'on puisse en faire une plus fidèle. » Cf. *Hist. sinica,* lib. I, où le précepte de Confucius est exprimé en ces termes : *Alios diligamus, sicut nos ipsi diligimus.* — 2. Voyez Jamblic., cap. XXXIII. Φιλίαν πάντων πρὸς ἅπαντας Πυθαγόρας παρέδωκε.

mêmes pâturages. Et cet écrit, Zénon nous l'a laissé comme le songe ou l'image de l'équité et d'une république philosophique ; mais cette doctrine, Alexandre l'a réalisée en traitant également les Grecs et les Barbares, en les faisant tous boire, pour ainsi dire, en une même coupe d'amitié[1]. »

L'idée se poursuit et progresse après Alexandre jusqu'à l'avénement de l'empire romain et du christianisme. Toutes les doctrines philosophiques concourent à ce progrès, de près ou de loin, directement ou indirectement, par négation ou affirmation, et l'on voit s'effacer de plus en plus les distinctions et les préjugés de caste, de nationalité et de religion.

Socrate, à quelqu'un qui lui demandait quelle était sa patrie, avait répondu, *Toute la terre*, donnant à entendre qu'il se croyait citoyen du monde[2]. Bientôt après lui, à la suite de Platon et d'Aristote, Épicure proclame que le sage est à lui-même sa loi, sa famille, sa patrie et son Dieu. Il veut que le législateur incorpore à sa nation tous les étrangers qu'il peut y faire entrer sans danger. Quant aux autres, il ne les tient ni pour ennemis, ni pour étrangers à sa race. Il efface ainsi la distinction de Grecs et de Barbares, et supprime les haines nationales. Il professe pour les esclaves les mêmes sentiments que pour les étrangers ; il entend que le sage voie dans son esclave un ami d'une humble condition. Zénon, à son tour, remplace la patrie par l'humanité; et si le sage qu'il conçoit appartient de corps à telle ou telle cité, par son âme, par ses idées et ses sentiments, il n'appartient qu'à la république universelle des hommes et des dieux. En ne reconnaissant de vraie loi que la raison commune à tous, de vraie république que le monde, de vrai citoyen que celui qui se conforme à la loi éternelle, d'homme vraiment libre que celui qui s'est émancipé des sens par la vertu, le stoïcisme a, le premier, explicitement proclamé l'égalité naturelle des hommes, l'unité du genre humain, la fraternité qui nous unit tous en une même famille, et la dignité de notre nature. Les stoïciens devinrent ainsi, comme les appelle Sénèque, « les fondateurs des droits du genre humain ; » et dès lors, il n'y eut plus pour les esprits éclairés de Grecs ni de Barbares, de maîtres ni d'esclaves.

M. J. Denis, dans son *Histoire des théories et des idées morales*

1. Plutarch., *de Alexandri M. fort. et virt.*, orat. I. — 2. Cicero, *Tuscul.*, l. V, c. XXXVII; Plutarch., *de Exilio*, c. V.

dans l'antiquité, en a fait, avant moi, la remarque. Il ajoute, avec tout autant de raison :

« Cette vérité historique est d'une telle importance et l'on est si porté à croire que les anciens ignorèrent l'humanité, qu'il n'est pas inutile de rechercher, dans les contemporains de Zénon, les traces de sa pensée. « Ératosthène désapprouvait, dit Strabon, « ceux qui divisaient tous les peuples en deux espèces, les Grecs « et les Barbares. Il condamnait ceux qui avaient exhorté Alexan- « dre à traiter les Grecs en amis et les Barbares en ennemis et « en esclaves. Il serait mieux, écrivait-il, de ne distinguer les « hommes que par leurs bonnes ou leurs mauvaises qualités, par « leurs vertus et par leur vices. Parmi les peuples grecs, il y en « a beaucoup qui ne sont rien moins qu'estimables ; et parmi « les Barbares, il y en a de civilisés : témoin les Indiens et « les peuples de l'Ariane ; témoin encore les Carthaginois et « les Romains. C'est pourquoi Alexandre, loin d'écouter les « avis qu'on lui avait donnés, accueillit et combla d'honneurs « tout ce qu'il trouva partout d'hommes de mérite. » Voilà ce que pensait l'astronome philosophe qui vivait sous le second des Ptolémées. Écoutons maintenant Ménandre et Polémon, tous deux contemporains d'Alexandre. « La naissance, disait Ménandre, n'é- « tablit entre nous aucune différence ; si l'on juge d'après la jus- « tice, tout homme de bien est un homme bien né... Quiconque « donc est porté au bien par sa nature est noble, fût-il étranger « ou barbare. Les Scythes sont un objet d'horreur et de mépris, « et pourtant Anacharsis n'était-il pas Scythe ? » S'il n'y a de différence naturelle entre les hommes que la vertu, il s'ensuit « qu'aucun homme ne m'est étranger dès lors qu'il est homme « de bien ; car nous avons tous la même nature et c'est la vertu « seule qui fait la vraie parenté. » L'unité du genre humain a pour conséquences la tolérance mutuelle, la bienveillance et la charité. « Celui-là, dit Ménandre, est le meilleur des mortels, qui « sait le mieux supporter les injures. Lorsque tu voudras injurier « le prochain, commence par examiner toi-même tes défauts et tes « vices. » Il ne suffit pas de se tolérer, il faut s'aider : « C'est « vivre que de ne pas vivre pour soi seul... Si chacun de nous « s'empressait de réprimer l'injustice et s'y opposait avec non « moins d'ardeur que si elle lui était personnelle ; si nous nous « secourions énergiquement les uns les autres, nous ne verrions « pas triompher et s'accroître l'audace des méchants... Aidons-

« nous mutuellement, et personne n'aura besoin de l'aide de la « fortune. Il faut apprendre à compatir aux maux d'autrui, afin « que l'on compatisse justement aux nôtres. Respecte et aide « l'étranger, car tu seras peut-être étranger un jour. Riche, sou- « viens-toi de secourir les pauvres, car les pauvres appartiennent « aux dieux. » Et d'ailleurs, il faut toujours se rappeler « qu'il « n'y a rien de plus infortuné que le pauvre. Il souffre, il veille, « il travaille, et un autre vient s'emparer et jouir du fruit de ses « peines... Si tu donnes de la nourriture au pauvre d'un air « d'insulte, tu trempes d'absinthe le miel attique... Si tu couvres « sa nudité en l'outrageant, tu le mets encore plus à nu. » Ajoutez que les orateurs sans tribune ou ces rhéteurs répandus dans tous les pays de langue grecque ne cessaient de répéter sous une forme plus populaire les principaux dogmes de philosophie, et vous comprendrez ce phénomène singulier du premier siècle avant Jésus-Christ et des deux siècles suivants : amis ou ennemis du stoïcisme, philosophes de toutes les écoles et de tous les pays, poëtes, historiens, grammairiens ou rhéteurs, tous parlent comme Sénèque ou comme Épictète de l'amour sacré du monde, de l'égalité des hommes, de la loi et de la république universelles, tandis que les jurisconsultes latins, à la suite de Labéon, vont emprunter les principes généraux du droit aux spéculations du Portique[1]. »

La voix de l'humanité, entendue et comprise des philosophes grecs, inspire en effet aussi les écrivains et les jurisconsultes latins, leurs disciples. Le sentiment par elle exprimé, favorisé encore par la réunion du monde antique sous une seule et même loi, se révèle tout d'abord et tout entier dans le vers fameux de la comédie de Térence :

Homo sum : nihil humani a me alienum puto.

« Je suis homme : je n'imagine rien d'humain qui me soit étranger. » Il éclate plus énergiquement encore dans le transport unanime et les cris d'enthousiasme avec lesquels, au théâtre, ce vers fut accueilli de tous les assistants.

Cette même voix inspire souvent Cicéron ; en particulier quand il remarque que nous sommes enclins par nature à aimer

1. Cf. J. Denis, l. c., t. I, p. 257-386, passim.

les hommes, et que c'est là le fondement du droit [1] ; ou quand il affirme, ce que l'on a eu la maladresse de lui reprocher, que la bienfaisance est une œuvre de justice [2].

C'est d'elle encore qu'il se fait l'écho, quand il dit : « Nous devons respecter, défendre et maintenir l'union générale et la commune société de tout le genre humain [3], » et quand, développant sa pensée à cet égard, il fait entendre le magnifique langage que nous avons déjà cité [4].

La même voix inspire Sénèque, quand il dit par exemple : « Partout où il y a un homme, il y a lieu à quelque bienfait, » *Ubicumque homo est, ibi beneficio locus est*; ou bien quand, faisant allusion aux gladiateurs, il s'indigne que « l'homme, cette chose sainte pour l'homme, *homo sacra res homini,* soit égorgé pour le plaisir et le divertissement ; » ou bien encore quand il expose en ces termes les devoirs de la bienfaisance : « Une question se présente, celle de savoir comment il faut vivre avec les hommes. Que faisons-nous ? Quels préceptes donnons-nous ? D'épargner le sang humain ? Que c'est peu de chose de ne point nuire à celui que nous devrions aider ! O la belle louange à un homme d'être doux envers un autre homme ! Lui prescrirons-nous de tendre la main au naufragé, de montrer le chemin au voyageur égaré, de partager son pain avec celui qui a faim ? Mais pourquoi rappeler en détail tout ce qu'il faut faire ou éviter, quand je puis en quelques mots faire comprendre la règle du devoir humain ? Ce monde que tu vois, dans lequel sont renfermées les choses divines et humaines, est un; nous sommes les membres d'un grand corps. La nature nous a créés parents, puisqu'elle nous a engendrés des mêmes éléments et pour une même fin. Elle nous a inspiré un amour mutuel, et nous a fait sociables : c'est elle qui a fondé l'équité et la justice ; c'est en vertu de sa constitution qu'il est plus malheureux de nuire que d'être soi-même offensé ; c'est par son ordre que nos mains doivent être toujours prêtes à porter secours. Il faut que ce vers soit à la fois dans notre cœur et dans notre bouche :

Homo sum : humani nihil a me alienum puto [5]. »

1. Natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum juris est. — 2. *De Off.*, I, 7. — 3. *Ibid.*, I, 41. Communem totius generis hominum conciliationem et consociationem colere, tueri, servare debemus. — 4. Voyez supra, p. 269-270 ; 272-273. — 5. Senec., *Epist.* XCV.

C'est dans ce sentiment que Marc-Aurèle disait aussi : « Je suis par nature un être raisonnable et sociable. J'ai un pays et une patrie : comme Antonin, j'ai Rome; comme homme, j'ai le monde ; et dans cette vraie république, où tous sont admis comme citoyens, jamais on n'a entendu prononcer les noms de supérieur et d'inférieur, de noble et de roturier, de maître et d'esclave. » Il disait encore : « Nous sommes nés pour nous aider les uns les autres, comme les pieds, les mains, les paupières, les doigts... Répète-toi souvent : Je suis un membre de la société humaine. Si tu dis simplement : Je fais partie de ceux qui forment la société, c'est que tu n'aimes pas encore les hommes du fond du cœur ; c'est que tu n'as pas encore de plaisir à leur faire du bien comme à tes parents et à tes frères; et, si tu leur en fais par pure bienséance, tu ne t'y portes pas encore comme à ton propre bien [1]. »

La notion de l'humanité, assez lucide déjà pour inspirer à Polybe et à Diodore de Sicile le projet d'une histoire générale de tous les peuples, avait aussi pénétré dans la jurisprudence. « Rien de si naturel, disait Papinien, que l'homme fasse du bien à l'homme : » *Nihil tam naturale est quam hominem homini bene facere.* Sous l'influence de cette notion, « le droit *quiritaire,* le vieux droit de la cité romaine, s'était adouci progressivement par la large interprétation de l'*édit du prêteur :* le *droit des gens,* créé non plus par la tradition, mais par la raison, à l'usage des étrangers de toute origine dont le magistrat romain avait à juger les personnes ou les biens, le *droit des gens* s'était élevé à côté du vieux droit romain qu'il tendait à absorber, tandis que lui-même tendait à s'identifier au *droit naturel* conçu par les philosophes et à devenir ce qu'on a si grandement nommé la *raison écrite.* Le droit devenait une religion, la religion de la justice universelle [2]. » Ulpien disait : « Nous sommes prêtres de la justice, nous enseignons ce qui est bon et juste [3]. »

Les poëtes, dans l'expression de la charité universelle, et des obligations qu'elle impose, ne parlaient pas autrement que les philosophes et les jurisconsultes. Nous avons déjà entendu

1. *Pensées* de Marc-Aurèle, passim. — 2. H. Martin, *Histoire de France,* t. I, p. 247. — 3. Ulpian., l. I, D., *de Just. et Jure.*

Térence. Le vers que Virgile met dans la bouche de Didon accueillant les Troyens dans son empire,

> Non ignara mali miseris succurrere disco,

ce beau vers est encore aujourd'hui « l'expression consacrée de la miséricorde et de l'humaine pitié [1]. » Horace disait aussi :

> Cur eget indignus quisquam, te divite [2]?

« Tu es riche, et il se rencontre un honnête homme qui manque du nécessaire ! » Et Juvénal :

> Mollissima corda
> Humano generi dare se natura fatetur,
> Quæ lacrymas dedit : hæc nostri pars optima sensus.
> . . . . Quis enim bonus. . . .
> Ulla aliena sibi credat mala [3]?

« La nature, en nous donnant les larmes, témoigne assez qu'elle nous a doués d'un cœur compatissant : cette sensibilité est la meilleure part de nous-mêmes... Quel homme de bien regarde comme étrangers à lui les maux de ses semblables? »

Longtemps avant ces poëtes, longtemps avant que le sage de Nazareth eût fait entendre cette parole : « Toutes les fois que vous avez rendu les devoirs de la charité aux moindres de mes frères, c'est à moi-même que vous les avez rendus, » Homère avait dit : « C'est de Zeus que viennent les mendiants et les pauvres ; sous la figure d'étrangers et de suppliants, les dieux parcourent les villes pour éprouver la justice des hommes. »

On se souvient ici des autels élevés par les anciens à la Pitié et du culte qu'ils rendaient à la Bienfaisance, comme étant la forme la plus large de la justice.

Ces principes de charité, ces prescriptions de mutuelle indulgence pour nos imperfections et nos défauts, pour nos faiblesses et nos égarements, ces préceptes de bienfaisance et de douceur, même envers les méchants, tous ces enseignements d'une sagesse purement humaine, exprimés avec tant de vivacité ou de délicatesse de sentiment et de raison, ne demeuraient pas stériles. Platon, dans ses *Lois,* prohibe absolument la mendicité. C'est

1. Sainte-Beuve, *Étude sur Virgile,* p. 300. — 2. II *Sat.*, II, v. 103. — 3. *Sat.* XV.

que dans sa pensée, par suite de la sécurité que lui inspire le sentiment naturel de bienveillance de l'homme pour l'homme, « ce serait une espèce de prodige qu'un homme, libre ou esclave, d'ailleurs tempérant et vertueux, du moins en partie, et tombé dans quelque situation fâcheuse, fût abandonné de tout le monde au point d'être réduit à la dernière misère, dans un État et sous un gouvernement tant soit peu bien réglés [1]. » A Rome, au contraire, les mendiants affluaient, ce qui prouve que les aumônes y étaient abondantes. Tacite, en racontant la chute de l'amphithéâtre de Fidène, où cinquante mille personnes furent tuées ou blessées, nous montre, à la suite de ce désastre, les maisons des grands ouvertes avec empressement, et tous les secours possibles libéralement prodigués aux victimes. Trajan fait inscrire des milliers d'enfants pauvres, *pueri alimentarii,* sur les registres des distributions publiques, et il étend ce bienfait à toute l'Italie. Adrien, Antonin, Marc-Aurèle, fondent des établissements de charité chargés d'élever et de marier un certain nombre de garçons et de filles. Alexandre-Sévère suit leur exemple. La munificence privée faisait parfois d'elle-même ce qu'en Italie dirigeait et encourageait la munificence de l'empereur. Nous possédons en particulier un acte de donation par lequel un bourgeois de Cirta Sicca, ancienne ville de la Tunisie, fonde une rente pour l'entretien de trois cents jeunes garçons et de deux cents jeunes filles. Pline le Jeune nous apprend que de son temps, comme très-anciennement en Grèce, il existait en Italie des sociétés de secours mutuels, dont les membres, au moyen de cotisations, se venaient en aide, dans certains cas, les uns aux autres. Ces faits, auxquels tant d'autres pourraient s'ajouter, montrent assez que la bienfaisance et la charité sont de tous les pays et de tous les temps. Épictète a raison : « L'homme ne fait le mal que quand il agit contrairement à sa nature. Or, quelle est la nature de l'homme? Est-ce de mordre? de donner des coups de pied? de jeter en prison? de faire décapiter? Non, mais d'être bienfaisant, secourable, et, quand il ne peut mieux faire, de favoriser du moins les autres de ses vœux [2]. »

L'homme fait plus encore : il sait dans certains cas oublier,

1. Plat., *de Legib.*, lib. XI, édit. Bekker, part. III, vol. III, p. 274, 275. — 2. Arr., *Epict. Dissertat.*, l. IV, c. I, n. 122.

pardonner les injures ou ne s'en souvenir que pour faire du bien à son ennemi. Nous avons déjà vu combien le christianisme serait en réalité mal fondé à prétendre que lui seul est capable d'inspirer aux siens cette grandeur d'âme. Je ne crains point d'ajouter que sur ce point-là aussi les enseignements de certains sages et philosophes de l'antiquité, mieux que les enseignements du Christ et de son Église commentés par Salomon et par saint Paul, me font comprendre et admirer la vraie et sincère magnanimité.

L'éducateur moral de l'extrême Orient, Khoung-tseu, à quelqu'un qui lui demandait ce qu'on doit penser de celui qui rend bienfaits pour injures, répondait, il est vrai : « Si l'on agit ainsi, avec quoi payera-t-on les bienfaits eux-mêmes? Il faut payer par l'équité la haine et les injures, et les bienfaits par les bienfaits. » Sur quoi, M. G. Pauthier fait cette judicieuse réflexion : « Le précepte du philosophe chinois nous paraît moins sublime que celui de Jésus qui veut qu'on rende le bien pour le mal, mais peut-être plus conforme aux lois équitables de la nature humaine [1]. »

Il est aussi vrai que dans l'antiquité classique plusieurs ont enseigné qu'il est conforme à la justice de repousser l'outrage par l'outrage, et de rendre à son ennemi, comme s'exprime Eschyle dans les *Choéphores,* « le mal pour le mal. »

Mais une plus haute vertu a souvent aussi dicté aux anciens des maximes plus généreuses.

Le philosophe chinois Lao-tseu, contemporain de Khoung-tseu, dans son *Traité des récompenses et des peines* [2], dit textuellement : « Le sage venge ses injures par des bienfaits. »

Pittacus, un des sept sages de la Grèce, était d'avis que « la clémence est préférable aux remords de la vengeance », et « qu'il vaut mieux pardonner que punir. » Il disait aussi : « Ne médis point de tes amis, non pas même de tes ennemis [3]. »

Un autre sage, Cléobule, enseignait « qu'on doit obliger ses amis pour se les rendre plus intimes, et ses ennemis pour en faire des amis [4]. »

Quelqu'un disait à Diogène : « Je veux me venger; apprends-

1. *Livres sacrés de l'Orient*, p. 205. — 2. Traduct. de Stan. Julien, p. 232. — 3. Pittac., ap. Diog. Laert. — 4. Cleobul., ap. Diog. Laert.

moi par quel moyen. — En devenant plus vertueux, » répondit le Cynique.

Socrate avait fait du pardon des injures un précepte rigoureux. C'est de toute la hauteur où peut atteindre l'humaine sagesse qu'il disait aux hommes : « Il ne vous est jamais permis de rendre aux autres hommes le mal pour le mal, quelque injustice que vous en ayez reçue [1]. » Aucune maxime contraire à ce précepte ne pouvait, selon lui, naître dans la pensée ni sortir de la bouche d'aucun sage.

Cicéron pensait là-dessus comme Socrate : « N'écoutons pas, dit-il, ceux qui autorisent les inimitiés et les croient dignes d'un grand cœur. Rien au contraire n'est plus louable, rien ne caractérise mieux une âme grande et noble, que la clémence et l'oubli des injures [2]. »

Il était passé en proverbe chez les anciens que les amitiés doivent être immortelles, et mortelles les inimitiés : *Amicitias immortales, inimicitias mortales esse debere* [3].

Un poëte mimique, Publius Syrus, né quelque cent ans avant Jésus-Christ, a exprimé cette noble sentence : *Ignoscito sæpe alteri, nunquam tibi :* « Pardonne souvent à autrui; jamais à toi-même ; » et il semble que les anciens la mettaient volontiers en pratique. Nous lisons dans Salluste que « les Romains aimaient mieux pardonner les injures que de s'en venger ; » et dans Cicéron que « César n'oubliait rien que les injures. » Selon Valère-Maxime qui cite à l'appui plusieurs exemples, « il est plus beau de vaincre l'injure à force de bienfaits que d'y répondre par l'opiniâtreté d'une mutuelle haine [4]. »

« La vengeance, selon Juvénal, n'a jamais été un plaisir que pour les âmes faibles et malsaines :

Minuti
Semper et infirmi est animi exiguique voluptas
Ultio [5]. »

Sénèque, à ce propos : « On prétend, dit-il, qu'il est doux de se venger. C'est une erreur. Car s'il est beau, quand il s'agit de bienfaits, de reconnaître un service par un service, il ne l'est pas de compenser l'injure par l'injure. Là il est honteux d'être

1. Plato, in *Crit.; de Republ.*, I. — 2. *De offic.*, I, 25. — 3. Tit. Liv., XL, 46. — 4. Valer. Max., IV, 2. — 5. *Sat.* XIII, v. 189-191.

vaincu, ici de vaincre. La vengeance est un mot qui n'a rien d'humain... Quelqu'un avait, aux bains publics, frappé, sans le connaître, M. Caton (car qui lui aurait sciemment fait injure?). Quand ensuite il lui porta ses excuses : « Je ne me souviens pas, dit Caton, d'avoir été frappé. » Il jugea qu'il était mieux de méconnaître une injure que de la venger[1]. »

Ailleurs Senèque, d'accord avec les stoïciens, dit aussi : « Jusqu'au dernier terme de la vie, nous nous tiendrons en haleine : nous ne cesserons de donner nos soins au bien commun, d'assister les misères privées, et d'offrir, même à nos ennemis, le secours d'une main bienveillante[2]. »

Écoutons encore là-dessus un prêtre d'Apollon : « Il est beau sans doute, dit Plutarque, de pardonner à un ennemi dont on peut se venger; mais avoir pitié de lui dans son affliction, le secourir dans son indigence, lui, ses enfants et sa famille, témoigner pour leurs intérêts une affection et un zèle véritables, c'est là ce qu'aucun homme de cœur ne saurait s'empêcher d'aimer et d'admirer[3]. »

Le plus illustre des esclaves, qui compta pour disciple le plus illustre des maîtres du monde, Épictète, avait fait entendre cette sage parole : « Tu dis : Ne faut-il pas que je me venge et rende le mal pour le mal? Mais tu oublies qu'on ne t'a pas fait de mal, puisque le bien et le mal ne sont que dans ta volonté; et d'ailleurs, si un homme s'est blessé lui-même en me faisant injure, pourquoi me blesser aussi en la lui rendant[4]. » Marc-Aurèle, à son tour : « Une âme modérée, sage, humaine et pure est, dit-il, comme une source d'eau claire et douce qu'un passant s'aviserait de maudire. La source n'en continue pas moins à lui offrir une boisson salutaire, et, s'il y jette de la boue et du fumier, elle se hâte de les rejeter sans en être altérée et sans en devenir plus nuisible[5]. »

Je ne connais qu'un livre où le pardon bienveillant des injures soit enseigné sous une image plus vive encore et plus charmante. Ce livre, expression de la morale des Brahmines, bien antérieur à l'Évangile, est l'*Ezourvedam*. Nous y lisons en effet : « Le devoir du juste exige que non-seulement il pardonne

1. *De Ira*, II, 32. — 2. *De Otio sapient.*, c. XXVIII. — 3. *De Inimic. utilitate*, IX. — 4. Épict., *Dissertat.* II, 10. — 5. Marc. Anton., *Comment.*, l. VIII, 51.

à son meurtrier, mais encore qu'il lui fasse du bien au moment même où celui-ci le tue, comme l'arbre de sandal qui, au moment où il tombe, parfume la hache qui l'a frappé[1]. »

1. Voyez Fr. Creuzer, *Symbol. und Mythol.*, t. I, p. 638, 639.

SEPTIÈME ÉTUDE.

LE LIBRE ARBITRE.

> Virtus in nostra est voluntate : similiter et vitium.
>
> ARISTOTE, *de Moribus*, l. III, c. v.

> Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate.
>
> SAINT PAUL, *Philipp.*, II, 12, 13.

I. — L'homme est soumis par nécessité aux lois de son essence; il l'est par conscience aux lois dérivant de ces lois primordiales, en harmonie avec elles, et qu'il a, après réflexion, librement consenties. La liberté de l'homme n'est donc pas absolue : elle est circonscrite, disons-nous, dans un cercle qui n'est autre que celui de la nécessité, par quoi nous entendons la force permanente et invariable des lois de la nature.

Il en résulte que l'homme, individu ou espèce, marche à l'accomplissement de ses destinées à la fois sous l'impulsion de la nécessité et sous celle de la liberté.

Nous entendons ici par liberté, ou libre arbitre, une volonté efficiente, c'est-à-dire capable par elle-même d'opter entre le bien et le mal, et d'accomplir l'un ou l'autre.

Nous faisons de cette liberté une condition essentielle de l'être moral. Si l'homme a droit à ce titre, il doit donc être, il est en effet, dans sa volonté, une force libre et éclairée, consciente d'elle-même, se possédant et se mouvant par son énergie propre, *vis sui conscia, sui potens, sui motrix.*

Ainsi l'a compris de tous temps la raison humaine.

Je ne connais guère que Bias et Platon, chez les anciens, qui aient conçu la vertu comme un don de Dieu.

Sur ce point, comme sur plusieurs autres, Aristote a justement contredit son maître. Il affirme en effet que l'homme est le principe et le générateur de ses actes, bons et mauvais, de ses vices et de ses vertus; que les uns et les autres sont également imputables à sa volonté, ou droite ou corrompue [1].

Les stoïciens professaient également que l'homme possède en lui-même toute la force nécessaire pour faire le bien et éviter le mal. Un censeur romain, non moins illustre par la pureté de sa vie que par ses hauts faits, Métellus Numidicus, disait à ses concitoyens : « Les dieux doivent approuver la vertu, non la donner [2]. » Marc-Aurèle répétait avec Épictète : « Il n'y a point de ravisseur, point de tyran du libre arbitre [3]. »

Cicéron a dit dans le même sens : « La justice, dont le propre est de rendre à chacun le sien, n'est point l'affaire des dieux : cette vertu doit sa naissance aux hommes et à la société civile [4]. » Il ajoute : « Tous les hommes sont dans cette persuasion, qu'ils tiennent des dieux les biens extérieurs, les vignes, les blés, les oliviers, l'abondance des grains et des fruits, toutes les commodités, toutes les prospérités de la vie. Mais pour la vertu, jamais personne n'a cru la tenir d'un dieu; et l'on a raison de ne point le croire, puisque la vertu est pour nous un juste titre de louange, et que nous y attachons une gloire légitime : ce qui ne serait point, si c'était le présent d'un dieu, et non un bien personnel. Que nous montions à de nouvelles dignités, que nous devenions plus opulents, qu'il nous arrive par hasard de goûter quelque plaisir ou d'éviter quelque danger, nous en rendons grâces aux dieux, et c'est reconnaître qu'il n'y a point là de mérite qui nous appartienne. Mais quel homme a jamais rendu grâces aux dieux de ce qu'il était homme de bien? On les remercie de ce que l'on a des richesses, des honneurs, de la santé; c'est pour en avoir que l'on invoque le très-bon, le très-grand Jupiter; mais on ne lui demande point la justice, la tempérance, la sagesse... Le sentiment général est qu'il faut demander la bonne fortune à Dieu, et prendre chez soi la sagesse.

1. Voyez Aristote, *de Morib.*, III, 5. — 2. Aul.-Gell., I, 6. — 3. Marc. Antonin. *Comment.*, l. II, c. IX; l. V, c. X; l. X, c. XXXII, XXXIII; Arrian., *Epict. Dissert.*, l. I, c. XXIX; l. III, c. XXII, n. 105. — 4. *De Nat. deor.*, III, 15.

Pour avoir bâti des temples à l'Intelligence, à la Vertu, à la Foi, on ne laisse pas de sentir qu'elles dépendent entièrement de nous-mêmes [1]. »

Horace exprime en un seul vers la même pensée : « Que Jupiter, dit-il, me donne vie et richesse, c'est assez ; l'égalité d'âme, j'en fais mon affaire. »

Det vitam, det opes ; æquum mî animum ipse parabo [2].

Juvénal à son tour dira aussi : « Si tu tiens absolument à former des vœux, à offrir des sacrifices demande aux immortels une âme saine dans un corps sain,

Orandum est ut sit mens sana in corpore sano.

Demande une âme forte, exempte des terreurs de la mort, et qui la regarde comme un dernier bienfait de la nature ; une âme inaccessible aux vains désirs, capable enfin de préférer les nombreux travaux d'Hercule et ses cruelles épreuves aux plaisirs de Vénus, aux festins et au duvet de Sardanapale. Mais je prétends que tout cela, tu peux te le donner toi-même,

Monstro quod ipse tibi possis dare [3]. »

Les théologiens de l'Église chrétienne se scandalisent de ce que « les moralistes païens fourmillent de passages semblables. » Ils s'indignent de ce que Sénèque ait osé dire : « Il est une chose en quoi le sage l'emporte sur Dieu : celui-ci doit sa sagesse à un bénéfice de nature, le sage ne doit la sienne qu'à lui-même [4]. »

C'est qu'en effet sur ce point encore la raison divine et la raison humaine sont en complète opposition.

Vous dites : En ma qualité d'être moral, intelligent et libre, j'ai le droit, quand j'ai suivi les prescriptions de la vertu, d'en être au fond de l'âme heureux et fier, comme aussi, quand j'ai commis, malgré la voix de ma conscience, quelque acte de faiblesse et de honte, je m'en sens avec tristesse et remords amoindri et humilié.

La raison divine ne découvre dans ce langage, qui vous paraît

1. *De Nat. deor.*, III, 36. — 2. I *Epist.*, XVIII, v. 111-112. — 3. *Sat.* X, ad finem. — 4. Senec., *Epist.* LIII.

si simple et si légitime, qu'un épouvantable orgueil, une monstrueuse erreur.

Quiconque a étudié avec quelque soin l'ensemble et l'économie du dogme chrétien n'a pas le droit de s'en étonner.

II. — N'oublions pas que la doctrine du péché originel, exposée par saint Augustin, sanctionnée par l'Église, et devenue ainsi un dogme de foi, nous a montré dans Adam, depuis son crime, et dans toute sa postérité, des êtres volontairement détachés de Dieu, désormais esclaves du démon, méchants de nature, corrompus dans leur corps et dans leur âme, pervertis dans leur intelligence et dans leur volonté, incapables d'aucun bien par eux-mêmes et voués justement, comme tels, à une damnation et à des supplices sans fin comme sans mesure.

Quel refuge dès lors reste-t-il à l'homme, s'il ne le rencontre dans un effet de la miséricorde divine ?

Ainsi se présente, comme un des corollaires obligés du dogme de la chute originelle, la doctrine de la grâce et de la prédestination. Très-peu de soi-disant chrétiens savent aujourd'hui de quelle manière il convient de l'entendre. De là, pour nous, l'obligation d'exposer ici avec quelque développement cette partie à la fois si importante et si obscure de l'institution chrétienne.

Rappelons d'abord à ce sujet, quoique nous les ayons déjà citées, du moins en partie, les paroles de saint Paul. Dans son *Épître aux Romains,* il dit, en parlant des fils d'Isaac et de Rebecca encore au sein de leur mère : « Avant qu'ils fussent nés, avant qu'ils eussent fait aucun bien ni aucun mal, afin que le décret de Dieu demeurât stable selon son élection éternelle, non à cause de leurs œuvres, mais par suite de l'appel et du choix de Dieu, il fut dit à leur mère : L'aîné sera assujetti au plus jeune : selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü [1]. Que dirons-nous donc ? Est-ce qu'il y a en Dieu de l'injustice ? Loin de nous cette pensée. Il dit en effet à Moïse : Je ferai miséricorde à qui il me plaira de faire miséricorde, et j'aurai pitié de qui il

1. Malach., I, 2, 3 : « Ésaü n'était-il pas le frère de Jacob ? dit le Seigneur, et cependant j'ai aimé Jacob, et j'ai haï Ésaü : j'ai réduit ses montagnes en une solitude, et j'ai abandonné son héritage aux dragons du désert. »

me plaira d'avoir pitié. Cela ne dépend donc, ajoute l'Apôtre, ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. C'est pourquoi il dit à Pharaon dans l'Écriture : C'est pour cela même que je t'ai suscité, pour faire éclater en toi ma toute-puissance, et pour rendre mon nom célèbre par toute la terre. Il est donc vrai qu'il fait miséricorde à qui il lui plaît, et qu'il endurcit qui il lui plaît. Vous me direz sans doute : Pourquoi dès lors Dieu se plaint-il de celui qui pèche ? Car qui est-ce qui résiste à sa volonté ? Mais, ô homme ! qui es-tu, pour contester avec Dieu ? Un vase d'argile dit-il à celui qui l'a fait : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même masse d'argile un vase destiné à des usages honorables, et un autre destiné à des usages vils et honteux ? Qui peut se plaindre de Dieu, si, voulant montrer sa colère et manifester sa puissance, il souffre avec une patience extrême les vases de colère préparés pour la perdition ; afin de faire paraître les richesses de sa gloire dans les vases de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire [1]. » Précédemment, il avait dit : « Nous savons que tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu, et qui, selon son décret, sont appelés à être saints. Car ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son fils, afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. Après cela, que devons-nous dire ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous [2] ? » Plus loin, il dit encore : « Ainsi Dieu a sauvé en ce temps, selon l'élection de sa grâce, un petit nombre qu'il s'est réservé. Que si c'est par grâce, ce n'est donc plus par les œuvres ; autrement la grâce ne serait plus grâce. Après cela, que dirons-nous ? sinon qu'Israël qui recherchait la justice ne l'a point trouvée, mais que ceux qui ont été choisis de Dieu l'ont trouvée, et que les autres ont été endurcis et aveuglés jusqu'à ce jour, selon qu'il est écrit : Dieu leur a donné un esprit d'assoupissement et d'insensibilité. Et il ne leur a point donné jusqu'à ce jour des yeux pour voir, ni des oreilles pour entendre [3]. » Ailleurs il adresse aux fidèles cet avertissement : « Opérez votre salut avec crainte et tremble-

1. *Rom.*, IX, 11-23. — 2. *Ibid.*, VIII, 28-31. — 3. *Ibid.*, XI, 5-8. Cf. *Ibid.*, VI, 23 ; *Éph.*, I et II ; II *Tim.*, I ; *Tit.*, III ; II *Cor.*, IV ; II *Thess.*, II.

ment. Car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir [1]. »

Telle est la doctrine que saint Paul, foudroyé lui-même, comme on sait, par une grâce *irrésistible* sur le chemin de Damas, prêche en plusieurs endroits de ses *Épitres*. Ses paroles, en parfaite harmonie avec l'antique sagesse des Hébreux, comme avec celle qui respire à chaque page de l'Évangile [2], ont été la charpente de l'édifice construit plus tard de toutes pièces et avec une logique irréprochable par saint Augustin.

Jusqu'à ce dernier, nous en avons déjà fait la remarque, la doctrine de l'Église chrétienne, sur les questions du péché originel, du libre arbitre, de la prédestination et de la grâce, était restée plus ou moins obscure, incertaine, incomplète. Jusqu'au jour où éclata, sur ces différents points, la querelle de Pélage et de saint Augustin, les Pères de l'Église, surtout de l'Église d'Orient, avaient maintenu et sauvegardé, au nom de la bonté et de la justice divines, au nom de la dignité et de la moralité humaines, la faculté inhérente à notre volonté d'opter entre le bien et le mal. Sur cette liberté, sur cette capacité de céder ou de résister aux attraits du péché, à part les opinions quelque peu contradictoires de saint Cyprien, de saint Hilaire de Poitiers et de saint Ambroise, et quoi qu'en ait dit Bossuet (*Premier avertissement sur les lettres de Jurieu*, art. 34), il n'y a qu'une voix parmi les Pères et les Docteurs des premiers siècles : tous, sans nier le secours d'une grâce divine, font entendre à cet égard les affirmations les plus fermes et les plus précises [3].

Saint Augustin lui-même, dans ses premiers écrits, avait défendu le libre arbitre et enseigné que l'homme n'est capable

1. *Philipp.*, II, 12, 13. — 2. Cf. en particulier *Sapient.*, VII, 16; *Proverb.*, XVI, 9 ; XXI, 1 ; Luc, XVII, 5 ; XXII, 32; Joan., VI, 44, 45; X, 26-29 ; XV, 16. — 3. Outre les autorités que nous avons déjà citées dans notre Ire *Étude*, voyez aussi Titus de Bostra, *contra Manichæos*, l. II, in *Basnagii Monumentis*, t. I, p. 95 ; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, § 18-21; S. Basile le Grand, *Homilia : Quod Deus non sit auctor peccati*. Opp., t. II, p. 74; Némésius d'Émésa, *de Natura hominis*, c. XXIX-XL; saint Grégoire de Nysse, *Orat. catechet.*, c. XXX; *Orat. in verba : Faciamus homines*. Opp., t. I, p. 149-151; S. Epiphane, *Hæres.*, XVI, § 4 ; saint Jean Chrysostome, *Homil.* XXII, *in Gen.* Opp., t. II, p. 215, 216; *Hom.* XVIII, *in Joh.* § 3; S. Hilaire de Poitiers, *in Psalm.* CXVIII, lit. 22, § 4; S. Ambroise, *in Psalm.* CXVIII, c. VII; S. Jérôme, *in Malach.* Opp., t. VI, p. 232. Et ce n'est là qu'un choix fort restreint des témoignages en beaucoup plus grand nombre qu'on pourrait ici alléguer.

de faire le bien qu'autant qu'il l'est également de faire le mal[1]. Plus tard, en adoptant une doctrine tout opposée, il n'eut d'autre tort que celui de vouloir, en toute bonne foi sans doute, à force de subtilités et d'arguties, mettre d'accord ses opinions anciennes avec celles qu'une vue plus nette du système dogmatique des chrétiens lui avait justement imposées[2].

C'est à Rome, dans les premières années du v[e] siècle, que, pour la première fois, les récentes opinions de l'évêque d'Hippone soulevèrent la réprobation de Pélage et de son disciple Célestius.

Saint Augustin, dans ses *Confessions* (l. X, c. XXIX et XXXVII), s'adressant à Dieu, avait fait entendre cette prière : « Donne-moi d'accomplir ce que tu me commandes, et commande-moi ce que tu veux, » *Da quod jubes, et jube quod vis.* Pélage vit dans ces paroles, et dans la doctrine dont elles étaient l'expression, un dangereux encouragement donné à la lâcheté humaine : il les blâma[3]. D'accord avec les anciens Pères de l'Église chrétienne, il considérait la grâce de Dieu et la liberté de la volonté humaine comme les deux causes qui produisent dans l'homme la foi et la vertu. Toutefois, et non sans raison, ce point de doctrine ne lui semblait point suffisamment élucidé, et il s'appliquait à préciser, plus exactement qu'on ne l'avait fait jusqu'alors, les limites de la liberté et de la grâce. Nous distinguons dans l'homme, disait-il, trois facultés diverses, le *pouvoir,* le *vouloir* et le *faire.* Le *pouvoir* de faire le bien, l'homme le tient de Dieu seul, qui l'a pourvu à cette intention de forces et de liberté. Quant à *vouloir* le bien et à le *faire,* cela dépend de l'homme, en vertu de cette liberté même que Dieu lui a donnée[4]. Pélage en même temps proteste, il est vrai, de la manière la plus solennelle qu'il est bien éloigné d'exclure la grâce divine ; il va même jusqu'à maudire ceux qui prétendent qu'elle n'est pas nécessaire en tout temps, et pour chacune de nos actions[5]. Mais il n'entend pas que cette grâce soit telle qu'elle opère en nous le salut sans le concours de notre volonté, ou qu'elle nous rende vertueux en

1. Augustin., *de Libero Arbitrio*, l. I, c. XIII ; l. II, c. I ; *contra Faustum Manich.*; *de Vera religione*, c. XIV. — 2. Voyez en particulier ses *Retractationes*, l. I, c. XIV, XXIII. — 3. Augustin., *de Dono perseverantiæ*, c. XX. — 4. Voyez un fragment du *de Libero Arbitrio* de Pélage dans le traité de saint Augustin, *de Gratia Christi contra Pelagium*, c. IV. — 5. August., *de Gratia Christi contra Pelagium*, c. II.

dépit que nous en ayons[1]. Non : c'est bien plutôt, selon lui, par un acte de son libre arbitre que l'homme devient bon ou méchant ; c'est par là qu'il se rend capable et digne du secours de la grâce, qui le met alors en état d'accomplir plus facilement et d'une manière plus parfaite les commandements de Dieu[2]. Cette théorie de l'homme, qui le représente comme un être raisonnable et libre, pouvant, par ses facultés propres, vouloir le bien et l'accomplir, entraînait, si elle eût triomphé, la ruine du christianisme qu'elle nie dans son essence, car elle anéantit du même coup le dogme de la chute et celui de la rédemption.

Saint Augustin n'avait pas été indifférent au blâme exprimé par Pélage ; on peut même croire qu'il y fut d'autant plus sensible que c'était un moine, un laïque, qui osait s'élever en cette occasion contre un célèbre évêque[3]. Ce moine et ses adhérents devinrent à ses yeux, ainsi qu'il les appelait, des ennemis de la grâce divine.

Selon saint Augustin, l'homme n'a joui un instant de son libre arbitre que pour le perdre, pour se perdre lui-même et toute sa race avec lui : Adam seul a possédé, dans le paradis terrestre, cette liberté parfaite qui lui permettait de faire le bien comme le mal. Après sa chute, la nature humaine s'est trouvée profondément modifiée, le libre arbitre en particulier restreint et affaibli. Dans son état actuel de corruption, son arbitre étant esclave de sa volonté propre[4], l'homme devenu semblable à la brute, *similitudo pecoris*, est absolument incapable de vouloir et d'accomplir rien de vraiment bon : il est libre pour le mal, mais il n'est pas libre pour le bien[5].

Comme on le voit, les idées de saint Augustin avaient marché, depuis le temps où lui-même affirmait en termes formels que la foi et le bon vouloir dépendent de l'homme, et que Dieu confère seulement aux croyants et aux hommes de bonne volonté le pouvoir de bien faire. C'est ainsi qu'il s'exprimait encore dans

1. August., *de Gratia Christi*, c. VII; *Contra Julian.*, l. II, c. VIII. — 2. Ap. Augustin., *de Gratia Christi*, c. XVIII. — 3. August., *de Gestis Pelagii*, c. XXXV.—4. *Contra Julian.*, l. II, c. VIII. Servum propriæ voluntatis arbitrium. — 5. Augustin., *Enchirid. ad Laurentium de fide, spe et caritate*, c. IX et XXX. Libero voluntatis arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum... Quum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est liberum arbitrium. Cf. *Contra duas epp. Pelag.*, l. II, c. V; l. III, c. VIII.

un traité composé en 394 [1]. On peut suivre, à cet égard, les phases de sa pensée dans leur ordre chronologique. Il en vint ensuite à reconnaître que le bon vouloir dans l'homme procède aussi de Dieu. Il ajoutait que tous les hommes sans exception sont, il est vrai, une masse de péché, mais que cependant une différence se rencontre en eux, qui rend les uns dignes de conversion, les autres d'endurcissement. La vocation divine, qui se produit ou intérieurement ou extérieurement, précède toute volonté individuelle. C'est à l'homme de prêter l'oreille à cette invitation, et de mériter, à force de soupirs et de pénitence, un accroissement de la grâce qui l'a prévenu. Quant à celui qui résiste à la vocation divine, Dieu l'endurcit, comme autrefois Pharaon, pour avoir lieu d'exercer sur lui ses vengeances [2].

Là ne devait pas s'arrêter saint Augustin. Plus tard en effet, dans un livre écrit en 397, il reconnaît enfin et déclare que dans l'œuvre de la justification tout procède de la grâce divine, et que l'homme n'y contribue en rien. La foi, le bon vouloir, la docilité même aux appels de la grâce, tout cela est un pur don de Dieu [3]. De ce moment il a compris toute la portée de l'enseignement de saint Paul : « Qu'avez-vous, que vous n'ayez reçu [4]?... C'est par la grâce que vous êtes sauvés au moyen de la foi; et cela ne vient pas de vous, c'est un don de Dieu [5]... Nous ne sommes pas capables de former de nous-mêmes aucune bonne pensée comme de nous-mêmes, mais c'est Dieu qui nous en rend capables [6]... Qui d'entre les hommes a donné le premier quelque chose à Dieu, pour en prétendre récompense? Tout est de lui, tout est par lui, et tout est en lui [7]. » Il a saisi et embrassé toute la pensée renfermée dans ces assertions du Christ : « Personne ne peut venir à moi, si mon père, qui m'a envoyé, ne l'attire [8]... Je suis le cep de la vigne et vous en êtes les branches. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure, porte beaucoup de fruit,

1. Augustin., *Expositio quarumdam propositionum in Ep. ad Rom.*, c. LX et LXI. Nusquam dictum est, Deus credit omnia in nobis.... Quod igitur credimus, nostrum est ; quod autem bonum operamur, illius, qui credentibus in se dat Spiritum sanctum.... Nostrum est credere et *velle*, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum. Cf. *Retractat.*, l. I, c. XXIII. — 2. Cf. *Liber de diversis quæstionibus* LXXXIII, quæst. LXVIII, § 4-6. Ce recueil a été composé par saint Augustin de l'an 388 à l'an 395. — 3. *De diversis quæstionibus ad Simplicianum*, l. I, quæst. II. — 4. I *Cor.*, IV, 7. — 5. *Eph.*, II, 8. — 6. *Cor.*, III, 5. — 7. *Rom.*, XI, 35, 36. — 8. Joan., VI, 44. Cf. Matth., XV, 13; XVI, 17.

car vous ne pouvez rien faire sans moi... Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis [1]. »

Il ne faut pas nous lasser de le répéter, la nouvelle théorie de saint Augustin, adoptée par lui longtemps déjà avant sa querelle avec Pélage, était en parfaite harmonie avec le dogme de la corruption du genre humain, considéré comme une masse de péché. Puisque en cet état l'homme, abandonné à lui-même, ne peut ni vouloir ni pratiquer le bien, il faut de toute nécessité, disait le grand docteur, que tout ce qui se rencontre en lui de bon lui vienne uniquement de la grâce de Dieu. C'est par elle, par elle seule, qu'il recouvre la liberté du bien que la chute d'Adam lui avait ravie, et c'est alors seulement qu'un bon vouloir lui devient possible, et qu'il est changé en un homme nouveau. Ainsi le bon vouloir et la foi, le commencement même de la foi et du bon vouloir sont un don de la grâce divine [2]. Il n'est pas jusqu'à la prière, par laquelle nous demandons à Dieu de nous donner la foi, qui ne soit elle-même un effet de cette grâce [3].

Selon la judicieuse remarque de saint Augustin, Pélage et ses disciples, tout en vantant la grâce divine, en anéantissent la véritable notion. Ils entendent par elle ou les forces naturelles de l'homme, ou les enseignements que communique le christianisme, ou le pardon des péchés commis [4]. Pour se disculper de ce reproche, les pélagiens pouvaient se couvrir de l'autorité de certains passages bibliques, et aussi, comme nous avons vu, de celle d'un grand nombre des Pères de la primitive Église; mais il est vrai qu'à l'aide des significations diverses appliquées au mot sur lequel on disputait ils dissimulaient artificieusement le fond de leur doctrine.

Saint Augustin ne l'entend pas ainsi, et sa pensée est incomparablement plus nette et plus sincère. Par ce mot de *grâce*, il comprend une action intérieure de Dieu ou du Saint-Esprit, en vertu de laquelle la volonté de l'homme est changée et reçoit

1. Joan., xv, 5, 16. — 2. *Enchirid. ad Laur.*, c. xxxi, xxxii; *de Gratia Dei et libero arbitrio,* c. vi; *de Prædestin. sanctor.*, c. v. — 3. *Epist.* cxciv, *ad Sixtum,* § 10. Ne se vel ipsius orationis meritum extollat... Fides orat, quæ data est non oranti, quæ utique nisi data esset, non oraret. Voilà pourquoi saint Augustin répète si souvent que la grâce est indépendante de tout mérite antérieur, *non secundum merita dari,* et que c'est pour cela qu'elle est appelée grâce, *quia gratis datur.* Cf. en particulier *contra duas Epistolas Pelagianorum,* l. I, c. iii. — 4. August., *de Gratia Christi,* c. iii.

non-seulement l'aptitude à vouloir le bien, mais aussi l'impulsion qui doit l'y conduire [1]. Considérant l'amour de Dieu comme la source et la condition absolue de tout bien dans l'homme, il fait consister la grâce dans une infusion de cet amour [2]. L'âme à laquelle est communiquée cette faveur devient alors, selon lui, vraiment libre et pratique le bien par libre élection. Toutefois, même après sa conversion et sa sanctification, l'homme a encore besoin, pour persévérer dans le bien, du secours continu de la grâce [3].

Les pélagiens objectaient que dans ce système tous les préceptes, toutes les défenses, émanés de Dieu, devenaient chose vaine, toutes les exhortations au bien et à la vertu pure ineptie, puisque la pratique du bien ne dépend pas de l'homme lui-même, mais absolument de la grâce : « C'est comme si Dieu, disait Pélage, commandait quelque chose à sa grâce, non pas à nous [4]. »

Il est vrai, répond saint Augustin, que l'homme ne peut par lui-même observer les commandements, et c'est en vain que nous l'y exhortons ; mais ces exhortations et ces préceptes peuvent avoir pour lui cet avantage, de le convaincre de son impuissance, et de lui faire sentir le mérite et la nécessité de la grâce [5]. Les hommes, dit-il ailleurs, peuvent garder les commandements, s'ils le veulent, mais c'est précisément cette volonté qui doit d'abord leur être donnée [6].

Les pélagiens objectaient encore qu'après tout il y a des vertus même chez ceux qui n'ont pas la foi, et que ces vertus

1. *De Gratia Christi,* § 24. Non lege et doctrina forinsecus, sed interna atque occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes sed etiam bonas voluntates. *Enchirid. ad Laurent.*, c. xxx. Tunc ergo efficimur vere liberi, quum Deus nos fingit, id est format et creat, non ut simus homines, sed ut boni homines simus, quod nunc gratia sua facit. *Op. imperf. contra Julian.*, l. II, c. cxlvi. Hoc est virus vestræ hæresis, ut velitis gratiam Christi in exemplo ejus esse, non in dono,... non per subministrationem Spiritus sancti. *De Gratia Christi,* § 52. Eam esse gratiam Dei per Jesum Christum, in qua nos sua, non nostra justitia justos facit. Cf. *de Spiritu et Littera,* c. iii. — 2. *Contra Julian.*, l. II, c. clxviii ; *contra duas Epistol. Pelagianorum,* l. IV, c. v, § 4. — 3. *De Gestis Pelagii,* c. xiv ; *de Gratia Christi,* c. ii. Cf. *Op. imperf. contra Julian.*, l. I, c. cxxxiii ; *de Civit. Dei,* l. XXII, c. xxx, § 4. — 4. Ap. Augustin., *de Gratia Christi,* c. vii. — 5. *De Gratia Christi,* c. ix, x. — 6. *De Gratia et libero arbitrio,* c. xvi. Cf. *De perfect. justitiæ,* c. xix ; *de Correptione et Gratia,* c. ii et iii.

assurément ne proviennent pas de la grâce de Dieu, mais uniquement de la libre volonté humaine[1].

Les païens, répond saint Augustin, ont sans doute accompli des actions conformes à la loi, mais ce ne sont pas là de véritables vertus. Elles n'ont de la vertu que l'apparence, mais elles en diffèrent de beaucoup par le but qu'elles se proposent. La connaissance du vrai Dieu et la foi, voilà, comme le dit saint Paul, le principe absolu de toute action vraiment bonne : ce n'est pas un penchant naturel, c'est uniquement l'amour de Dieu qui doit en être le mobile et le ressort. Les païens n'ont rien accompli de semblable, ils n'ont eu par conséquent aucune vraie vertu. Leurs bonnes actions procédaient de l'ambition ou du désir de la gloire, et Dieu leur a donné pour récompense des avantages mondains et passagers, mais non la céleste béatitude[2].

Saint Augustin, en s'exprimant ainsi, n'est qu'un écho du livre de la *Sagesse* : « Quelqu'un parmi les enfants des hommes a beau être parfait, si sa justice ne lui vient de Dieu, il sera compté pour rien[3]. »

Au reste, les pélagiens, eux aussi, n'accordaient aux païens que des vertus stériles, *steriliter bona* : ils entendaient sans doute, comme saint Augustin, qu'elles ne reçoivent qu'ici-bas leur récompense[4].

III. — Une question ici se présente, que suscite nécessairement la doctrine de la grâce aux termes où elle a été conçue et enseignée par saint Augustin et par l'Église.

Cette question, la voici : Pourquoi Dieu a-t-il destiné quelques hommes au salut, tous les autres à la damnation?

Les pélagiens, comme tous les Pères de l'Église avant eux, trouvaient dans la prescience divine l'explication de ce fait. Dieu a prévu de toute éternité, disaient-ils, l'usage que chacun de nous devait faire de sa liberté, et il a prédestiné au salut ceux qu'il savait devoir, en vertu de cette liberté même, pratiquer le bien[5],

1. Ap. Augustin., *Contra Julian.*, l. IV, c. III et seqq. — 2. *Contra Julian.*, l. IV, c. III. Cf. *de Spiritu et Littera*, c. XXVIII ; *de Civit. Dei*, l. V, c. XIX, XX ; l. XIX, c. XXV ; *Opus imperfect.*, I, 21. Quidquid boni fit ab homine, et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia præcipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est. — 3. *Sapient.*, IX, 16. Etsi perfectus sit quis in filiis hominum, si non adsit justitia a Deo, in nihilum reputabitur. — 4. Ap. Augustin., *contra Julian.*, l. IV, § 33. — 5. Augustin., *de Prædestinatione sanctorum*, c. XVIII. Cf. *de Gratia Christi contra Pelag.*, c. XXXI.

comme il a prédestiné à la damnation ceux qu'il savait devoir rester incrédules et méchants, c'est-à-dire rebelles à la grâce. Ainsi, selon eux, bien que le salut soit un don de Dieu, ce n'est pas dans la volonté divine, mais dans la libre volonté des hommes, qu'il faut chercher, en dernière analyse, la cause déterminante de l'élection des uns à la béatitude, de la condamnation de tous les autres au supplice éternel.

Voilà, disons-nous, comment l'avaient compris, avant Pélage, tous les Pères de l'Église. Nous en avons déjà trouvé la preuve dans les nombreuses citations qu'ils nous ont fournies au sujet de la liberté morale. Leur sentiment à cet égard est encore attesté par d'explicites affirmations ; dans saint Basile le Grand[1], par exemple, dans saint Grégoire de Nysse[2], dans saint Jean Chrysostome[3]. Les Pères de l'Église latine ne s'éloignent pas, sur ce point, de l'opinion des Pères grecs : on peut s'en convaincre par les décisions de saint Hilaire de Poitiers[4], de saint Ambroise[5], et même de saint Jérôme[6].

Saint Augustin, lui aussi, comme nous avons vu, avait d'abord admis une prédestination conditionnelle, fondée sur la prescience divine[7]. Mais quand, selon les exigences du dogme chrétien, il eut compris que tout bien dans l'homme, sans même en excepter le commencement de la foi, est un don de Dieu, il fut nécessairement conduit, comme il l'avoue[8], à modifier, au sujet de la prédestination, ses idées premières, devenues inconciliables avec la théorie définitivement adoptée par lui touchant le péché et la grâce. En effet, si les hommes sont absolument corrompus, s'ils sont incapables d'aucun bien, quel motif dès lors peut jamais offrir leur conduite pour que Dieu accorde à quelques-uns le salut, et destine tous les autres à la damnation ? Aucun assurément[9]. Déjà, dans un écrit composé vers l'an 397, à l'occasion du passage de saint Paul (*Rom.*, IX, 10), saint Augustin se demande

1. *Homil. in Psalm.* XXXII. Opp. t. I, p. 154; *Homil. : Quod Deus non sit auctor malorum*, t. II, p. 77. — 2. *Antirrhet. contra Apollin.*, § 29, in Gallandi *Biblioth.*, t. VI, p. 544. — 3. *Homil.* XVI *in Ep. ad Rom.* Opp. t. X, p. 242 ; *Homil.* I *in Ep. ad Eph.*, t. XI, p. 867. — 4. *Tract. in Psalm.* LXIV, § 5. — 5. *De Fide ad Gratian.*, l. V, c. II. — 6. *Ad Hedibiam Ep.*, qu. X. Opp. t. III, p. 101 ; *Comment. in cap.* 1 Jesaiæ. Opp. t. V, p. 10. Cf. *Comment. in Malach.*, c. I. Opp. t. VI, p. 232, 233. — 7. Aug., *Expositio quarumdam propositionum ex Epist. ad Rom.*, c. VI. Cf. *Retractat.*, l. I, c. XXIII. — 8. *De Perseverantia sanctorum*, c. III. — 9. Augustin., *Contra Julian.*, l. IV, c. IV, § 45.

pourquoi Dieu a haï Ésaü et aimé Jacob, bien que tous deux eussent une même origine. Jacob ne peut devoir ni à sa foi ni à ses bonnes œuvres la préférence qu'il obtient sur Ésaü, car il est dit expressément de tous deux qu'ils n'étaient pas encore nés. Est-ce en prévision de cette foi et de ces bonnes œuvres que Dieu établit entre les deux frères la différence que nous savons? Pas davantage; car la foi et les bonnes œuvres sont elles-mêmes un don de Dieu. Faut-il enfin chercher le motif de cette préférence dans la manière dont Jacob devait répondre à la vocation divine? Tout aussi peu; car c'est Dieu précisément qui opère cette sorte de bonne volonté, cette docilité à son appel; et si cette bonne volonté manque à plusieurs de ceux qui sont appelés, c'est qu'ils n'ont pas été appelés efficacement (*congruenter*). Mais pourquoi Ésaü n'a-t-il pas été appelé de telle sorte qu'il reçût en même temps, lui aussi, la volonté d'obéir? A cela point d'autre réponse, sinon que Dieu agit d'après une justice cachée, impénétrable à nos faibles lumières, bien que nous en voyions ici-bas quelques marques. Qu'un créancier, en effet, ayant plusieurs débiteurs, fasse à l'un remise de sa dette, tandis qu'il exige d'un autre ce qui lui est dû, l'accusera-t-on pour cela d'injustice? Consultera-t-il en ce point ses débiteurs? N'est-il pas le maître d'agir à leur égard comme il l'entend et selon qu'il lui plaît. Ainsi, tous les hommes ensemble n'étant qu'une masse de péché, débiteurs de la justice divine, Dieu demeure toujours équitable, soit qu'il exige la dette des uns, soit qu'il la remette aux autres. Quoi qu'il fasse, il siérait mal aux débiteurs d'avoir l'audace de le juger. Nul ne résiste à sa volonté, il vient en aide à qui il veut, et délaisse qui il veut; mais tous, et ceux qu'il aide et ceux qu'il délaisse, tous appartiennent à une même masse de perdition, tous sont également punissables[1].

Saint Augustin avait déjà pleinement embrassé cette doctrine quand sa querelle avec les pélagiens vint lui offrir l'occasion de l'exposer et de la développer, avec une imperturbable logique, dans toute sa sublime horreur.

Il pose d'abord en principe que Dieu a, de toute éternité, résolu de procurer le salut à quelques hommes, d'abandonner tous les autres à une éternelle damnation. Il donne à ce décret divin un nom tiré de la Vulgate, celui de *prédestination,* et il admet positivement des prédestinés de la damnation comme du salut.

1. *De diversis quæstion. ad Simplicianum*, l. I, quæst. II.

« Dieu, dit-il, élit les uns par miséricorde, les autres par jugement[1]. » Et dans un autre endroit : « Dieu opère dans les cœurs des hommes, pour incliner leurs volontés à ce qu'il veut, soit au bien, selon sa miséricorde, soit au mal, selon leurs mérites[2]. »

La prédestination consiste donc dans le dessein que Dieu a formé de favoriser de sa grâce certains hommes [3], et il prévoit quels sont ceux qui recevront cette grâce, parce qu'il les a destinés à en profiter[4]. Le décret divin est irrévocable, c'est-à-dire que le nombre des élus est invariablement fixé, et ne peut-être accru ni diminué[5]. Celui qui est élu ne le doit aucunement à ses propres mérites, car tous les hommes appartiennent à une même masse de péché et de corruption, mais uniquement à la miséricorde divine[6]. Les enfants qui reçoivent le baptême avant de mourir, Dieu les a destinés au salut ; ceux au contraire qui meurent avant d'avoir été baptisés sont damnés à cause du péché originel[7], et il ne faut pas croire que la destinée de ces enfants soit ainsi déterminée en raison de ce que Dieu, par sa prescience, connaît la conduite qu'ils auraient tenue, s'il leur eût été donné de vivre plus longtemps. Non, mais c'est que Dieu l'a ainsi voulu[8]. Les adultes, il est vrai, sont jugés d'après leurs œuvres, et le croyant seul peut-être sauvé[9] ; mais, comme en définitive la foi et les bonnes œuvres sont elles-mêmes un

1. *De Correp. et Gratia*, c. VII, § 14. — 2. *De Gratia et libero arbitrio*, c. XXI. Operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona, pro sua misericordia, sive ad mala, pro meritis eorum, judicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen justo. — 3. *De Prædest. sanctor.*, c. X. Inter gratiam et prædestinationem hoc tantum interest, quod prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia vero ipsa donatio. — 4. *Ibid.*, c. X. Prædestinatione Deus præscivit quæ fuerat ipse facturus. *Ibid.*, c. XIX. Non quia futuros esse nos tales præscivit, sed ut essemus tales (sancti et immaculati) per ipsam electionem gratiæ suæ. Quum igitur nos prædestinavit, opus suum præscivit, quo nos sanctos et immaculatos facit. — 5. *Ibid.*, c. XIII, § 36. Qui prædestinati sunt ad regnum Dei, quorum sic determinatus est numerus, ut nec addatur eis quisquam nec minuatur ex eis. *De Correpț. et Gratia*, c. XIII. Certus numerus electorum, neque augendus, neque minuendus. — 6. *Epist.* CXC, § 10. A Deo (boni) non suis meritis, quæ in eadem massa paria fuerunt, sed illius misericordia discreti sunt. *De Gratia et libero arbitrio*, c. VI. Dona sua coronat Deus, non merita tua. Hæc enim si talia sunt, mala sunt ; quæ mala sunt, non coronat Deus. Si autem bona sunt, Dei dona sunt. — 7. *De Anima et ejus origine*, l. IV, c. XII ; *Epist.* CXV, § 1. — 8. *De Prædest. sanct.*, c. XII, XIII ; *de Perseverantia sanctorum*, c. IX ; *de Dono persever.*, c. XII ; *Epist.* CCXVII, § 19. — 9. *De Prædestin.*, c. XI.

don de Dieu, il faut bien, pour expliquer l'élection des uns, la réprobation des autres, en revenir à la libre volonté de Dieu; et Dieu en cela agit selon son bon plaisir, afin que nul ne se glorifie de sa volonté propre, mais de la volonté de Dieu envers lui [1]. C'est la pure doctrine de saint Paul [2].

Les disciples de Pélage, disait saint Augustin, se scandalisent de ce qu'un Dieu bon aveugle les esprits de certains hommes. C'est qu'ils ne sont pas attentifs à cette parole du Sauveur : « Je suis venu dans ce monde pour exercer un jugement; afin que ceux qui ne voient pas, voient, et que ceux qui voient, deviennent aveugles (Jean, IX, 39). » Donc, celui qui, selon la sentence de l'Apôtre, « a pitié de qui il veut, et endurcit qui il veut (*Rom.*, IX, 18), » éclaire assurément qui il veut, et aveugle qui il veut. Mais « il n'y a pas d'injustice en Dieu (*Ibid.*, 14), » à qui l'Église dit : « Je chanterai devant toi, Seigneur, ta miséricorde et ta justice (*Ps.* C, 1). » Donc il éclaire par miséricorde, il aveugle par justice, justice assurément très-équitable quoique très-obscure [3].

Les difficultés inhérentes à cette doctrine suscitaient des objections et des doutes, de la part même de docteurs orthodoxes; elles n'échappaient pas d'ailleurs au génie pénétrant de l'évêque d'Hippone; mais sa conviction n'en étaient pas ébranlée, et en plusieurs endroits il s'efforce d'y répondre, ou tout au moins de les pallier.

N'est-il pas injuste, demandait-on, que Dieu, sans aucune différence de mérite entre les hommes, en choisisse quelques-uns seulement pour le salut, et abandonne tous les autres au péché et à la damnation? — Non, point d'injustice en cela, répond saint Augustin ; car tous ont mérité la damnation, et par conséquent, si quelques-uns, sans mérite aucun de leur part, sont épargnés, c'est toujours par l'effet d'une miséricorde toute gratuite de la part de Dieu. — Mais pourquoi Dieu sauve-t-il précisément celui-ci et non pas celui-là? — Demandez-le aux juge-

1. *De Prædest n. sanct.*, c. XVIII. Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, prædestinans in adoptionem filiorum, non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit prædestinavitque, ut essemus. Fecit hoc secundum placitum suæ voluntatis, ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur. *Ibid.*, c. XVII. Elegit Deus fideles, sed ut sint, non quia jam erant. — 2. I *Cor.*, IV, 7; *Ephes.*, I, 3 et suiv. — 3. August., *contra Advers. Leg. et Proph.*, l. II, c. VIII, n. 29.

ments cachés et insondables de Dieu [1]. Ces jugements sont incompréhensibles. Pourquoi s'en étonner ici? Parmi les enfants, il en est qui meurent sans baptême, d'autres après avoir été baptisés. Les premiers sont damnés ou, tout au moins, comme l'affirment les pélagiens eux-mêmes, exclus du royaume des cieux. Et cependant quelle différence de mérite entre ces enfants? N'y a-t-il pas là une conduite de Dieu à nous impénétrable [2]? La nature humaine du Christ, quoique sans mérite aucun, a été néanmoins, par un effet de la volonté de Dieu, unie à la nature divine [3]. Ainsi le Christ lui-même, selon l'expression de saint Paul (*Rom.*, I, 4), a été prédestiné comme Fils de Dieu. Saint Augustin va jusqu'à le désigner comme « la lumière la plus éclatante de la prédestination et de la grâce [4]. »

Nous lisons dans l'Évangile de saint Matthieu (ch. XI), que Jésus, adressant des reproches aux villes de Judée dans lesquelles il avait fait plusieurs miracles, s'écriait : « Malheur à toi, Corozaïn, malheur à toi, Bethsaïde, car, si les miracles qui ont été faits au milieu de vous avaient été faits dans Tyr et dans Sidon, il y a longtemps qu'elles auraient fait pénitence dans le sac et la cendre... » Ainsi, les miracles qui auraient touché le cœur des habitants de Tyr et de Sidon n'ayant pas été opérés devant eux, ces peuples seront punis pour ne pas avoir cru à ce qu'ils ne pouvaient connaître,aussi bien que les Juifs pour avoir refusé de se rendre aux miracles dont ils ont été les témoins. Dieu savait cependant que les mêmes leçons frapperaient, chez les Sidoniens, des oreilles attentives, et seraient vainement adressées aux Juifs, dont lui-même endurcissait le cœur. Il damne les Sidoniens, parce qu'ils ignorent ce qu'il n'a pas voulu leur apprendre, et les Juifs, parce qu'ils n'ont pas cru ce qu'il n'a pas voulu leur persuader.

C'est bien là ce que Jésus lui-même donne clairement à comprendre, lorsque immédiatement il ajoute : « Je vous rends gloire, mon Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, et que vous les avez révélées aux simples et aux petits. Oui, mon Père, cela est ainsi,

1. *De Perseverantia sanct.*, c. IX. — 2. *De Peccatorum meritis et rem.*, l. I, c. XXI; *de Prædestin.*, c. XII, § 24; *de Dono persever.*, c. IX; *de Correptione et Gratia*, c. VIII, § 18, 19; *Enchirid. de Fide, Spe et Charitate*, c. XCVII. — 3. *De Prædestin.*, c. XV; *de Corrept. et Grat.*, § 30. — 4. Præclarissimum lumen prædestinationis et gratiæ. Cf. Neander, *Dogmengeschichte*, p. 394.

parce que vous l'avez voulu. » Ces paroles pourraient au besoin servir de commentaire à d'autres encore que le Christ a plus d'une fois fait entendre. Quand ses disciples intimes lui demandent pourquoi il parle à la multitude en paraboles, il répond qu'il leur a été donné, à eux, de connaître le mystère du royaume de Dieu, mais que pour les autres, ceux du dehors, tout doit se passer en paraboles, « afin qu'ils voient sans voir, et qu'ils entendent sans comprendre : de peur qu'ils ne se convertissent, et que leurs péchés ne leur soient pardonnés [1]. »

C'est là ce qu'enseigne aussi l'apôtre saint Jean dans son Évangile (XII, 37-40), lorsqu'il dit en parlant des Juifs : « Quoique Jésus eût fait tant de miracles devant eux, ils ne croyaient point en lui, afin que cette parole du prophète Isaïe fût accomplie : Il a aveuglé leurs yeux et il a endurci leurs cœurs de peur qu'ils ne voient des yeux et ne comprennent du cœur, et que venant à se convertir je ne les guérisse. »

Or, comment expliquer cette conduite, demande saint Augustin, sinon par un dessein inexplicable de Dieu [2] ?

Mais pourquoi Dieu n'a-t-il pas prédestiné tous les hommes au salut ? pourquoi en a-t-il créé qui sont destinés à une éternelle damnation ?

A ces questions saint Augustin tient en réserve une réponse toute prête : « Si Dieu, dit-il, n'avait créé que ceux qui participent au bienfait de sa grâce, ce bienfait, accordé à tous malgré leur indignité, paraîtrait un effet de leur mérite. Mais que tant d'hommes au contraire, ou, pour tout dire, que le plus grand nombre de beaucoup soient livrés à la damnation, n'est-ce pas en cela qu'éclate, en même temps que la puissance de Dieu dans les châtiments, l'évidente gratuité de ses bienfaits [3] ? »

En défendant le dogme d'une prédestination absolue, saint Augustin ne recule devant aucune des questions ou des conséquences qui s'y rattachent. Il est ainsi amené à nier que Dieu veuille le salut de tous les hommes, et c'est dans ce sens qu'il interprète le passage de saint Paul (I *Tim.*, II, 4), qui semble tout d'abord contraire à son opinion [4]. Il pouvait, avec plus de

1. Cf. Marc, IV, 11 et 12; Luc, VIII, 10; Matth., XIII, 10-14. — 2. *De Dono perseverantiæ*, c. IX, § 23. Cf. *Enrichid. de Fide, Spe et Charitate*, c. XCV. — 3. *Epist.* CXC, § 12; *Epist.* CXCIV, § 5; *de Civit. Dei*, l. XXI, c. XII. — 4. *De Correptione et Gratia*, c. XIV; *Contra Julian.*, l. IV, c. VIII; *Enchirid. ad. Laur.*, c. CIII; *Epist.* CCXVII, alias CVII, *ad Vital.*, c. V, n. 19.

raison peut-être, s'autoriser des paroles de Jésus-Christ lui-même. Le Christ, en réponse aux prétentions ambitieuses de quelques-uns de ses disciples, leur dit : « Pour ce qui est d'être assis à ma droite ou à ma gauche, ce n'est pas à moi de le donner ; mais ceux-là seulement l'auront, à qui mon Père l'a préparé [1]. » Après la Cène, à la veille de sa mort, voulant, ce semble, faire entendre combien la charité chrétienne est loin d'embrasser tous les hommes, combien lui-même il est loin de vouloir les sauver tous, il adresse à Dieu cette prière : « Mon Père, voici l'heure, glorifiez votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie ; comme vous lui avez donné puissance sur toute chair, afin qu'il donne la vie éternelle à tous ceux que vous lui avez donnés. Or la vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable, et Jésus-Christ que vous avez envoyé... J'ai fait connaître votre nom aux hommes que vous m'avez donnés, les ayant séparés du monde. Ils étaient à vous, et vous me les avez donnés, et ils ont gardé votre parole. Ils savent présentement que tout ce que vous m'avez donné vient de vous ; car je leur ai donné les paroles que vous m'avez données, et ils les ont reçues ; ils ont reconnu véritablement que je suis sorti de vous et ils ont cru que vous m'avez envoyé. C'est pour eux que je prie. Je ne prie point pour le monde, mais pour ceux que vous m'avez donnés, parce qu'ils sont à vous... Je ne vous prie pas de les ôter du monde, mais de les garder du mal... Sanctifiez-les dans votre vérité... Je ne prie pas pour eux seulement, mais encore pour ceux qui doivent croire en moi par leur parole [2]. »

Justement pénétré du sentiment exprimé dans ce langage, saint Augustin affirme en termes exprès que la grâce divine n'est pas donnée à tous [3], et que le Christ n'est pas mort pour tous les

1. Matth., xx, 23. — 2. Jean, xvii. — 3. S. August., *Epist. Synod.* Episcop. Africæ *in Sard. exul., de Gratia Dei et hom. arbitrio,* inter opera S. Fulgent. De gratia vero non digne sentit, quisquis eam putat omnibus dari hominibus : quum non solum *non omnium sit fides* (II *Thessal.*, iii, 2), sed adhuc nonnullæ gentes inveniantur, ad quas fidei prædicatio non pervenit. Beatus autem apostolus dicit : *Quomodo invocabunt, in quem non crediderunt ? aut quomodo credent ei quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante* (*Rom.*, x, 14)? Non itaque gratia omnibus datur, quandoquidem ipsius gratiæ participes esse non possunt, qui fideles non sunt, nec possunt credere, ad quos invenitur ipse fidei auditus minime pervenisse. Ipsa vero gratia quibuscumque datur, non æqualiter datur, sed *secundum mensuram donationis Christi* (*Eph.*, iv, 7), et unicuique sicut Dominus divisit men-

hommes [1]. Il accorde bien que ceux-là mêmes qui sont destinés à la damnation aient été appelés, *vocati*, et instruits dans la doctrine chrétienne, mais il restreint aux seuls élus la vocation efficace, celle qui s'impose à la volonté [2]. Il attribue, dans ce cas, à la grâce une force et une action irrésistibles [3]. Les élus ne sont pas les seuls qui reçoivent de Dieu la foi et la charité, mais ils sont les seuls qui persévèrent jusqu'à la fin, et cette persévérance est aussi un don de Dieu ; car non seulement ils reçoivent le pouvoir de persévérer, mais ils ne peuvent pas s'empêcher de persévérer [4].

On le voit, Calvin n'a fait en réalité que résumer la doctrine de saint Augustin, quand il a dit, dans son *Institution chrétienne:* « Si Dieu élit, tous ceux qu'il n'élit pas, il les réprouve. La réprobation vient donc directement de Dieu, comme l'élection... Il ne faut pas dire que ceux qui périssent s'y apprêtent d'eux-mêmes et par leur franc arbitre, sans être réprouvés de Dieu... Il n'est pas vrai que Dieu, par la prescience du péché, n'impose pas la nécessité de pécher... Dieu ne voit pas les choses advenir par autre raison, sinon pour ce qu'il a déterminé qu'elles advinssent; tout advient par son ordonnance et disposition... Dieu non-seulement a prévu la chute du premier homme et en icelle la ruine de toute sa postérité; mais ainsi il l'a voulu. La cause de la prédestination n'est pas que Dieu ait prévu les mérites d'un chacun; Dieu, tant en l'élection qu'en la réprobation, n'a aucun égard aux œuvres, mais son bon plaisir est la cause de l'un et de l'autre... Dieu ne permet pas seulement, il veut que les iniques périssent... Le péché est de nécessité et ne doit pas pourtant

suram fidei (*Rom*, XII, 3); qui non hominum personas accipit, *sed omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens propria singulis prout vult.* (I *Cor.*, XII, 11.)

1. *De Conjug. adulter.*, c. XV. Omnis, qui Christi sanguine redemptus est, homo est, sed non omnis, qui homo est, a Christo redemptus est. — 2. *De Prædestin. sanctor.*, c. XVI. — 3. *De Prædestin.*, c. VIII, § 13. Hæc gratia, quæ occulte humanis cordibus tribuitur, a nullo duro corde respuitur; ad hoc enim datur, ut duritiam auferat cordis. *De Correptione et Gratia*, c. XII, § 38. Subventum est infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur. *Ibid.*, c. XIV, § 43, 45. Cui [Deo] volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. *De Gratia et libero arbitrio*, c. XIV, § 29. — 4. *De Correptione et Gratia*, c. XI, § 31; c. XII, § 34.

laisser d'être imputé. Il est volontaire et toutefois on ne le peut éviter... L'homme (Adam) est tombé par sa faute, par sa volonté, quoique, par la volonté de Dieu, il ne pût éviter de tomber. »

Si fermement convaincu que fût saint Augustin de la légitimité de ces doctrines [1], il comprenait cependant ce qu'elles ont pour la raison humaine de dur et de repoussant. On le reconnaît à l'inquiétude pleine d'embarras avec laquelle il proteste contre l'abus qu'on pourrait faire de ses opinions, et à la recommandation qu'il réitère d'user d'une extrême prudence dans les instructions qui s'adressent au peuple.

Sous l'empire d'une pareille doctrine, disait-on, que signifient les exhortations et les réprimandes ? Évidemment elles n'ont plus de sens. M'imputera-t-on à crime de ne pas avoir ce que je n'ai pas reçu de celui qui peut seul le donner ? Si j'accomplis la loi, ce n'est pas moi qu'il faut en louer, mais bien Dieu, qui m'en a donné le pouvoir ; si au contraire j'ai violé la loi, je ne mérite aucun reproche : tout ce qu'on peut faire en ce cas, c'est de prier Dieu qu'il m'accorde ce qu'il ne m'a pas encore donné. — Non, réplique saint Augustin : c'est toujours ta faute si tu es méchant, et c'est une faute plus grande encore de ne vouloir pas être puni de ta méchanceté. La honte et la douleur que produit la juste réprimande sont très-salutaires : elles peuvent amener la conversion du pécheur, si celui auquel s'adresse la réprimande est un fils de la promesse [2]. Nous devons donc chercher, par l'enseignement et les exhortations, à procurer l'amélioration de tous les hommes, car nous ne savons jamais quels sont ceux qui appartiennent aux élus [3].

Ailleurs, il ajoute : « En s'adressant à la masse des fidèles, il ne faut pas dire : Soit que vous couriez, soit que vous dormiez, votre sort n'en reste pas moins fixé, vous n'en serez pas moins ou élus ou damnés, selon que Dieu l'a prévu dans son infaillibilité. Il vaut mieux dire : Courez de façon à vous persuader à vous-mêmes que vous êtes prédestinés à atteindre le but... Des chrétiens, encore faibles dans la foi, s'offenseraient qu'on leur dît : Plusieurs d'entre vous sont maintenant dociles à la loi de

1. *De Dono perseverantiæ*, c. XIX. Hoc scio, neminem contra hanc prædestinationem, quam secundum sacras scripturas defendimus, nisi errando disputare potuisse. — 2. *De Correptione et Gratia*, c. III et IV; *de Dono persev.*, c. XIV. — 3. *De Corrept.*, c. XV.

Dieu; mais, si vous êtes prédestinés à la réprobation, la vertu de l'obéissance vous sera un jour retirée, et vous cesserez alors d'obéir. Il vaut mieux parler à la troisième personne, et dire : Si quelques-uns sont maintenant dociles, mais non prédestinés à la gloire, leur foi ne durera qu'un temps, et ils ne persévéreront pas jusqu'à la fin dans leur obéissance[1]. »

N'y a-t-il pas dans ces mesures de précaution, recommandées par saint Augustin, l'aveu implicite du danger que présente, dans l'application, la doctrine qu'il enseigne?

Cette doctrine, que saint Augustin, fort peu versé dans la connaissance des écrivains ecclésiastiques, surtout des Pères grecs, prétendait imposer comme une vérité de foi de tout temps admise et enseignée dans l'Église, pouvait et devait être, en partie du moins, considérée comme une nouveauté dogmatique. Cependant il faut reconnaître, et nous devons insister sur ce point, que, si le pur système de la prédestination et de la grâce n'avait été enseigné jusque-là par aucun docteur, par aucun Père, il n'en reposait pas moins dans les entrailles du dogme chrétien. Certains principes, s'appuyant au fond sur un décret absolu de Dieu, avaient été admis en effet avant saint Augustin. Ainsi l'opinion que tous les païens sont damnés était généralement admise, et nul ne contestait la maxime que *hors de l'Église véritable il n'y a point de salut*. Il était dès lors bien naturel de se demander d'où vient que Dieu fait naître certains hommes dans l'Église véritable, qui leur procure des moyens de salut, tandis que ceux qui sont nés en dehors de cette Église, et qui ne peuvent la connaître, sont par suite exclus de la béatitude. Quelle réponse faire à cette question, sinon de recourir aux décrets insondables de Dieu? Dès lors aussi la croyance était générale dans l'Église, que le baptême est absolument nécessaire pour le salut. Qu'un enfant meure sans baptême, et que par suite il soit damné sans qu'il y ait de sa faute; qu'un autre soit baptisé, et que par suite il soit sauvé sans aucun mérite de sa part : quiconque s'avisait de penser, et voulait chercher le motif de cette différence, était aisément amené à le découvrir dans le bon plaisir de Dieu et dans l'effet d'une grâce tout arbitraire. C'est la remarque même de saint Augustin[2]. Ajoutons que dans l'Église d'Occident on s'était déjà quelque peu avancé

1. *De Dono perseverantiæ*, c. XXII. — 2. *Epist.* CXCIV, § 31.

dans la voie qui devait conduire au système de saint Augustin. On s'était complu à présenter sous les couleurs les plus chargées le tableau de la corruption humaine, et déjà Tertullien avait enseigné la transmission des âmes et du péché. Les docteurs de cette Église, particulièrement saint Cyprien et saint Ambroise, avaient exalté en quelques endroits de leurs écrits le mérite et les vertus de la grâce, au point de ne rien laisser, ou de ne laisser que peu de chose, à l'activité propre de l'homme.

Voici du reste quelle fut, dans ses traits principaux, l'histoire de la querelle de Pélage et de saint Augustin.

En 411, Pélage et Célestius avaient quitté Rome et étaient venus à Carthage, d'où le premier s'embarqua bientôt pour Jérusalem, tandis que Célestius, resté seul en Afrique, y propagea rapidement les opinions de Pélage devenues les siennes. En 412, à la poursuite du diacre Paulin, la doctrine de Pélage est condamnée, dans la personne de Célestius, au concile de Carthage, où fut donnée lecture des sept articles que nous avons déjà fait connaître [1], et qui ont résumé la doctrine pélagienne. En 415, Pélage se rend en Palestine; il y trouve dans saint Jérôme un adversaire irrité, qui, de concert avec Paul Orose, disciple enthousiaste de saint Augustin, s'élève contre lui au concile de Jérusalem. L'évêque Jean, qui préside ce concile, n'opine pas pour la condamnation, mais il en réfère à l'évêque de Rome, saint Innocent. A la fin de cette même année a lieu le concile de Diospolis (Lydda), en Palestine, sous Euloge de Césarée. Pélage y trouve pour accusateurs Héros d'Arles et Lazare d'Aix, deux évêques des Gaules, chassés de leurs siéges et de leur pays pour de graves méfaits, mais dont la sainteté n'avait pas paru douteuse à saint Jérôme dès lors qu'ils consentaient à se faire les instruments de son zèle contre un hérétique. Absolution de Pélage. Mécontentement de saint Jérôme, qui traite le concile de *synodus miserabilis* [2]. En 416, deux conciles, tenus en Afrique, l'un à Carthage, l'autre à Milève, tous deux inspirés par saint Augustin, condamnent les doctrines de Pélage et de Célestius. Cette condamnation est confirmée, en 417, par le pape Innocent, qui meurt la même année. Sous son successeur, Zosime, Pélage et Célestius conçoivent l'espoir de triompher. En 418, nouveau

1. V. supra, p. 39, 40. — 2. Hieron., *Epist.* LXXX.

concile tenu à Carthage, et condamnation de Pélage. L'empereur Honorius, excité en particulier par saint Augustin, intervient par plusieurs édits dans la querelle pour contre-balancer l'autorité du pape, et se prononce contre les pélagiens, qu'il condamne à l'exil. Zosime, d'abord favorable à Pélage et à Célestius, est ainsi amené à changer de sentiment et donne son *Epistola tractoria*, dans laquelle il les condamne à son tour, en déclarant qu'il se range à l'opinion de l'Église d'Afrique touchant la corruption de la nature humaine, la nécessité de la grâce et celle du baptême. L'évêque Julien, d'Éclane en Apulie, à la tête de dix-sept autres évêques, se proclame alors le champion de la doctrine proscrite, et en appelle du pape, qu'il accuse de favoriser le manichéisme. au futur concile général. Anathème est prononcé contre lui, en 431, au concile d'Éphèse, sans que la doctrine opposée, celle de saint Augustin, parvienne néanmoins à se faire accepter en Orient.

IV. — L'Église d'Occident elle-même n'a pas explicitement approuvé dans tous ses points la doctrine de l'évêque d'Hippone touchant la grâce et la prédestination, elle a reculé devant ce qu'elle présente de rigoureusement logique; elle est restée à cet égard dans le vague, dans l'inconséquence et la contradiction.

On va pouvoir s'en convaincre.

Du vivant de saint Augustin, était née du sein même de sa querelle avec Pélage une théorie que le grand docteur de l'Église d'Occident eut aussi à combattre, et à laquelle on a donné le nom de semi-pélagianisme.

Les semi-pélagiens, tout en admettant dans l'homme, comme suite du péché originel, un affaiblissement des forces de la nature, enseignaient que, si la volonté humaine ne peut rien dans l'ordre du salut sans un aide divin, elle prévient néanmoins par la foi l'opération de la grâce; qu'elle l'attire, et qu'ainsi s'accomplit l'œuvre de la régénération. Ils attribuaient aussi, non à la grâce divine, mais à la liberté et aux mérites de l'homme, la persévérance nécessaire au salut. A l'exemple d'un grand nombre des anciens docteurs de l'Église, ils reconnaissaient que le dessein de Dieu, relativement à la béatitude des élus, se fonde sur la prescience de leurs mérites, et ils entendaient par là des mérites acquis, non au moyen d'une grâce surnaturelle, mais

bien par le libre usage des forces que l'homme tient de sa nature. Ils confessaient d'ailleurs que la grâce de Dieu, toujours imméritée, coopère en tout temps avec la volonté de l'homme. Cette théorie, évidemment inspirée par le désir d'écarter à la fois ce qui paraissait excessif dans la doctrine de Pélage et dans celle de la prédestination absolue, fut accueillie avec empressement dans la Gaule méridionale; elle y fut soutenue par Faustus, évêque de Riez, par Gennadius de Marseille, par un grand nombre de moines, très-probablement aussi par le célèbre Vincent de Lérins, et principalement par Jean Cassien, abbé du monastère de Saint-Victor et disciple de saint Jean Chrysostome. Faustus, Vincent et Cassien, malgré leurs erreurs, ont été mis au nombre des saints.

Après la mort de saint Augustin, ses doctrines sur la grâce et la prédestination, devenues celles de l'Église orthodoxe, continuèrent d'être défendues contre les semi-pélagiens par deux pieux laïques, Hilaire et son ami saint Prosper d'Aquitaine[1], et par saint Fulgence, évêque de Ruspe en Afrique. En même temps les papes saint Célestin, saint Gélase, Hormisdas, Félix IV, se prononçaient en leur faveur.

Les opinions des semi-pélagiens furent enfin solennellement rejetées aux conciles d'Orange (529) et de Valence (530). Là, dans une série de propositions, empruntées la plupart aux écrits de saint Augustin et de saint Prosper, on formula la doctrine adoptée par l'Église. Voici quelques-unes des décisions du concile d'Orange.

Can. III. « Si quelqu'un dit que la grâce de Dieu peut être donnée à la prière de l'homme et que ce n'est pas la grâce même qui fait que nous la demandons, il contredit ces paroles du prophète Isaïe et de l'Apôtre : *Ceux qui ne me cherchaient point m'ont trouvé, et je me suis montré à ceux qui ne m'interrogeaient pas.* »

Can. IV. « Si quelqu'un prétend que Dieu attend la volonté

1. Quelques-uns croient que Prosper était prêtre à Marseille. Ces vers sur la grâce sont de lui :

.... Percurrat Apostolus orbem,
Prædicet, hortetur, plantet, riget, increpet, instet,
Quaque viam verbo reseratam invenerit, intret :
Ut tamen his studiis auditor promoveatur,
Non doctor, neque discipulus, sed gratia sola,
Efficit... (*Carmen de Ingratis.*)

de l'homme pour nous justifier du péché, et ne confesse pas que c'est l'infusion et l'opération du Saint-Esprit en nous qui fait que nous voulons être justifiés, il contredit l'Esprit-Saint qui dit par Salomon : *La volonté est préparée par le Seigneur ;* et ce que dit sainement l'Apôtre : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire selon sa bonne volonté.* »

Can. v. « Si quelqu'un dit que le commencement de la foi, aussi bien que l'accroissement de cette foi, et que l'acte même par lequel nous croyons en celui qui justifie l'impie, et par lequel nous parvenons à la génération du saint baptême, sont en nous naturellement, et non par le don de la grâce, c'est-à-dire, par une inspiration du Saint-Esprit, qui transmue notre volonté de l'infidélité à la foi, de l'impiété à la piété, il se montre contraire aux dogmes apostoliques, le bienheureux Paul disant : *Nous avons confiance que celui qui a commencé en vous cette bonne œuvre, la perfectionnera jusqu'au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ ;* et encore : *Il vous a été donné, en vue de Jésus-Christ, non-seulement de croire en lui, mais encore de souffrir pour lui ;* et : *C'est la grâce qui vous a sauvés par la foi, et cela ne vient pas de vous, car c'est un don de Dieu.* »

Can. vi. « Si quelqu'un dit que la miséricorde est divinement accordée à ceux qui croient, qui désirent, qui s'efforcent, qui travaillent, qui veillent, qui s'appliquent, qui demandent, qui cherchent, qui frappent, sans la grâce de Dieu, et ne confesse pas que c'est l'infusion et l'opération du Saint-Esprit qui nous fait croire, vouloir et faire toutes ces choses comme il faut ; ou s'il subordonne le secours de la grâce à l'humilité et à l'obéissance de l'homme, au lieu de convenir que c'est par un don de la grâce que nous devenons humbles et obéissants, il résiste à l'Apôtre qui dit : *Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu?* et : *C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis.* »

Can. vii. « Si quelqu'un affirme que par les forces de la nature nous pouvons concevoir ou choisir, comme il convient, quelque chose qui se rapporte au salut de la vie éternelle, ou bien donner notre assentiment à une prédication salutaire, c'est-à-dire à celle de l'Évangile, en dehors des lumières et de l'inspiration du Saint-Esprit, qui donne à toutes choses cette suavité qui nous fait embrasser la vérité et y ajouter foi, il est séduit par l'esprit d'hérésie, puisqu'il n'entend pas la voix de Dieu, qui dit dans l'Évangile : *Vous ne pouvez rien faire sans moi;* ni celle de l'A-

pôtre, qui dit: *Nous ne sommes pas capables de former de nous-mêmes aucune bonne pensée, comme venant de nous-mêmes, mais c'est Dieu qui nous en rend capables.* »

Can. XII. « Dieu nous aime tels que nous devons être un jour par le don de sa grâce, non tels que nous sommes par notre mérite. »

Can. XVIII. « La récompense est due aux bonnes œuvres, quand elles se font ; mais la grâce, qui n'est pas due, nous prévient pour qu'elles se fassent. »

Can. XXII. « Nul n'a de soi-même que le péché et le mensonge. »

Can. XXV. « Nul ne peut croire en Dieu à moins que la grâce et la miséricorde divine ne l'aient prévenu... C'est Dieu lui-même qui, sans aucun mérite antécédent de notre part, nous inspire sa foi et son amour ; afin que nous recherchions avec ardeur le sacrement de baptême, et qu'après le baptême nous puissions accomplir, avec l'aide de Dieu, les choses qui lui sont agréables. »

Saint Césaire d'Arles, qui avait présidé le concile d'Orange, écrivit au pape pour le prier de confirmer les décisions de ce concile ; ce que fit Boniface II, par sa lettre de l'an 330, où nous lisons : « Nous avons bien de la joie que, dans le concile que vous avez tenu avec quelques évêques des Gaules, on ait suivi la foi catholique, en définissant, comme vous le marquez, d'un commun consentement, que la foi par laquelle nous croyons en Jésus-Christ nous est donnée par la grâce divine qui nous prévient; et en ajoutant qu'il n'y a aucun bien selon Dieu qu'on puisse vouloir, commencer, faire ou achever sans la grâce de Dieu, suivant ces paroles du Sauveur : *Vous ne pouvez rien faire sans moi.* Car c'est un dogme certain et catholique, que dans toutes les bonnes œuvres, dont la foi est la principale, quand nous ne voulons pas encore, la miséricorde divine nous prévient, afin que nous voulions ; qu'elle nous accompagne lorsque nous voulons, et qu'elle nous suit, afin que nous persévérions dans la foi, conformément à ce que dit le prophète David : *La miséricorde de Dieu me préviendra ;* et encore : *Ma miséricorde est avec lui ;* et ailleurs : *Sa miséricorde me suivra...* C'est pourquoi, recevant votre confession de foi avec une affection convenable, nous l'approuvons comme étant conforme aux règles catholiques des Pères. »

Cette approbation a donné une telle autorité au concile d'O-

range, que les décisions de ce concile ont été reçues comme règles de foi dans toute l'Église catholique..

D'un autre côté cependant, aussi du vivant de saint Augustin, et en opposition avec les semi-pélagiens, les *prédestinatiens,* soit que par ce mot il faille entendre les disciples mêmes de l'illustre et ardent adversaire de Pélage, soit que ce nom ait alors désigné une secte particulière, issue du monastère d'Adrumète en Afrique, enseignèrent que l'homme n'a que faire de joindre l'effort de l'obéissance à l'action de la grâce divine, dont la vertu se suffit à elle-même; que, depuis le péché d'Adam, le libre arbitre est entièrement éteint dans l'homme, que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous, et que Dieu ne veut sincèrement sauver que les prédestinés; que les grâces efficaces qui leur sont en conséquence accordées les mettent dans la nécessité de faire le bien et d'y persévérer, puisque jamais l'homme ne résiste à la grâce intérieure, mais que néanmoins ils sont libres, parce que pour l'être il suffit d'agir volontairement et sans contrainte; que les réprouvés sont dans l'impuissance de faire le bien, parce qu'ils sont ou déterminés positivement au mal par la volonté de Dieu, ou privés des grâces nécessaires pour s'en abstenir, mais que néanmoins ils sont dignes de châtiment, parce qu'ils ne sont ni contraints ni forcés au mal, quoique entraînés invinciblement par leur propre concupiscence; que de toute éternité les uns sont prédestinés à la mort, les autres à la vie. Cette doctrine n'était autre en réalité que la pure doctrine de saint Augustin. Si nous en croyons l'autorité quelque peu suspecte de Faustus, évêque de Riez, entaché lui-même de pélagianisme, elle aurait été condamnée, vers la fin du ve siècle, par deux conciles tenus, l'un à Arles (475), l'autre à Lyon, mais dont les actes ne sont attestés que par Faustus lui-même, et ont été révoqués en doute.

Au IXe siècle, cette doctrine fut renouvelée par Gottschalk, moine de l'abbaye d'Orbais, dans le diocèse de Soissons. Pénétré des écrits de saint Augustin, il enseigna que Dieu, avant de créer le monde et de toute éternité, par un décret de double prédestination, a destiné à la vie éternelle ceux qu'il a voulu, et les autres à la mort éternelle; que ceux qui sont prédestinés à la mort ne peuvent être sauvés, et que ceux que Dieu a prédestinés à la vie ne peuvent jamais périr; que Dieu ne veut pas que tous les hommes soient sauvés, mais seulement les élus; que Jésus-Christ n'est pas mort pour le salut de tous les hommes, mais

uniquement pour ceux qui doivent être sauvés; que depuis la chute du premier homme nous ne sommes plus libres pour faire le bien, mais seulement pour faire le mal.

C'était encore la doctrine de saint Augustin : elle fut néanmoins condamnée, en 848, dans un concile tenu à Mayence et présidé par Raban Maur, archevêque de cette ville, qui se montra très-hostile à Gottschalk et écrivit contre lui à Hincmar, archevêque de Reims, dans le diocèse duquel Gottschalk avait été ordonné prêtre. En conséquence, Gottschalk fut condamné de nouveau l'année suivante, dans un concile de treize évêques, tenu à Quierzy-sur-Oise [1], auquel présidait Hincmar : il fut dégradé de la prêtrise, fouetté publiquement en présence du roi Charles le Chauve, puis enfermé dans l'abbaye de Hautvilliers, où il mourut en 868, privé des sacrements et de la sépulture ecclésiastique.

Les rigueurs, dont il avait été l'objet, ne l'empêchèrent pas d'écrire dans sa prison deux confessions de foi, où il persistait dans sa doctrine, offrant d'en démontrer la vérité, « en passant de suite par quatre tonneaux pleins d'eau, d'huile ou de poix bouillantes, ou même par un grand feu. »

Hincmar, théologien peu exercé, eut l'imprudence de vouloir opposer à la confession de Gottschalk une confession prétendue orthodoxe. Aussitôt il se fit un grand tumulte dans toute l'Église des Gaules. Il était au moins douteux, s'écriait-on de toutes parts, que Gottschalk eût été justement condamné. Au nom de quelle doctrine réprouvait-on quelques paroles peut-être téméraires, presque justifiées toutefois par les décisions assurément très-catholiques de plusieurs grands docteurs de l'Église, par celles en particulier de saint Augustin et de saint Prosper; par celles

1. Ce concile, qui prétend contre Gottschalk qu'il n'y a qu'une prédestination, s'exprime là-dessus en ces termes : « Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit et in paradiso posuit, quem in sanctitate justitiæ permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis, secundum præscientiam suam, quos per gratiam prædestinavit ad vitam, et vitam illis prædestinavit æternam : cæteros autem, quos justitiæ judicio in massa perditionis reliquit, perituros præscivit, sed non ut perirent prædestinavit : pœnam autem illis, quia justus est, prædestinavit æternam. Ac per hoc unam Dei prædestinationem tantummodo dicimus, quæ aut ad donum pertinet gratiæ, aut ad retributionem justitiæ. N'était-ce pas réduire la question à une dispute de mots ?

de saint Fulgence qui, à l'exemple de saint Prosper et de saint Augustin, admet aussi une double prédestination, *prædestinatio duplex;* par celles de saint Isidore de Séville, qui, au livre II de ses *Sentences* (ch. VI), s'est exprimé en ces termes : « *Gemina est prædestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem :* » paroles que Gottschalk n'a fait que répéter textuellement dans une de ses professions de foi ? On osait leur opposer la doctrine de Faustus et des semi-pélagiens !

Vainement Hincmar éleva la voix pour se défendre; vainement il réclama, dans cette fâcheuse conjonture, l'assistance des théologiens les plus accrédités : Pardule de Laon et le diacre Amalaire, gens de médiocre renom, osèrent seuls répondre à son appel. Il est vrai que Jean Scot Érigène, à la prière de Charles le Chauve, écrivit alors aussi en faveur du libre arbitre et contre la double prédestination; mais les hardiesses et les étrangetés philosophiques de sa propre doctrine effrayèrent bientôt et soulevèrent contre lui la plupart des théologiens. Hincmar eut d'ailleurs pour adversaires, saint Prudence, évêque de Troyes, Loup, abbé de Ferrières, Ratramne, moine de Corbie, Amolon et saint Remi, archevêques de Lyon, et la grande majorité des évêques et des abbés qui, réunis pour délibérer sur cette importante affaire, à Valence, en 855, et à Langres, en 859, s'appliquèrent tous à démontrer que la doctrine de saint Augustin sur la grâce et la prédestination est bien celle de l'Église orthodoxe. On opposa ainsi concile à concile. Saint Remi, en particulier, prit hautement la défense de Gottschalk, jusqu'à dire « que ce que ce religieux avait soutenu était véritable, et ne pouvait être rejeté, si l'on voulait passer pour catholique. »

Presque tous les scolastiques, au moyen âge, les thomistes en particulier, ont embrassé dans ce sens, c'est-à-dire dans toute sa rigueur logique, la doctrine de saint Augustin. De même ont fait, au XIIe siècle, les albigeois et d'autres sectaires; au XIVe et au XVe, les disciples de Wiclef et de Jean Huss; au XVIe, Luther et Calvin.

La question, objet de tant de disputes contradictoires, fut enfin portée devant le concile de Trente. Plusieurs, parmi les Pères du concile, professaient ouvertement, touchant la justification et la grâce, les doctrines de Luther, ou plutôt celles de saint Augustin, et ils essayèrent de faire prévaloir le fatalisme prédestinatien dans toute sa rigueur : ainsi firent, en particulier, non-seulement les dominicains, en cela disciples fidèles de saint Thomas d'Aquin,

mais aussi l'archevêque de Sienne, l'évêque de Bellune, Giulio Contarini, et l'évêque della Cava, qui, dans la discussion, en vint jusqu'à des voies de fait avec l'évêque grec de Chéronée, qui s'attachait, sur ces points de doctrine, aux opinions anciennement exprimées par les Pères de l'Église d'Orient.

Le concile, sous l'empire de diverses influences, eut recours à un compromis. Il a décidé formellement qu'il faut croire, sous peine d'anathème :

1° Qu'Adam, le premier homme, ayant transgressé le commandement de Dieu dans le paradis (terrestre), a perdu aussitôt la sainteté et la justice dans laquelle il avait été établi; qu'il a encouru par cette prévarication la colère et l'indignation de Dieu, et par suite la mort dont il avait été menacé, et avec la mort la captivité sous la puissance du démon, qui depuis a eu l'empire de la mort; qu'Adam tout entier, quant au corps et quant à l'âme, est déchu de l'état dans lequel il avait été créé; que la prévarication d'Adam a été nuisible aussi à sa postérité; qu'il a perdu pour lui et pour nous la justice et la sainteté qu'il avait reçues de Dieu; qu'étant souillé par le péché de désobéissance il a transmis à tout le genre humain non-seulement la mort et les peines du corps, mais encore le péché, qui est la mort de l'âme; que le péché d'Adam, qui est un dans sa source et transmis à tous par génération et non par imitation (comme le prétendaient les pélagiens), devient propre à chacun et ne peut être effacé par les forces de la nature humaine, ni autrement que par les mérites de Jésus-Christ;

2° Que depuis le péché d'Adam, transmis avec toutes ses suites à toute sa postérité, le libre arbitre de l'homme a été affaibli, *viribus attenuatum,* mais qu'il n'est pas entièrement éteint, et que, mû et excité de Dieu, il peut coopérer à l'action divine, en consentant à la grâce qui l'excite et l'appelle, pour se disposer et se préparer à obtenir la justification, et qu'il peut aussi, s'il le veut, refuser son assentiment;

3° Que, sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit et sans son secours, l'homme ne peut croire, espérer, aimer, ou se repentir comme il convient, pour obtenir la grâce de la justification;

4° Que les bonnes œuvres d'un homme justifié sont des dons de Dieu, et en même temps des mérites de cet homme justifié; ou que, par ces bonnes œuvres qu'il fait avec la grâce de Dieu

et par les mérites de Jésus-Christ, dont il est un membre vivant, il mérite lui-même véritablement la vie éternelle;

5° Que, bien que le Christ soit mort pour tous, tous cependant ne reçoivent pas le bienfait de sa mort, mais ceux-là seulement auxquels est communiqué le mérite de sa passion.

Je voudrais pouvoir rappeler ici en quels termes Bossuet a commenté, je dirais volontiers rectifié sur ce point les décisions du concile de Trente[1]. Mais il faut nous borner. Ce commentaire peut d'ailleurs se résumer en quelques lignes textuelles. Bossuet dit en effet dans son *Exposition de la doctrine de l'Église catholique :* « Les maximes que nous avons établies font voir clairement que tout notre salut n'est qu'une œuvre de miséricorde et de grâce; que ce que nous faisons par la grâce de Dieu n'est pas moins à lui que ce qu'il fait tout seul par sa volonté absolue; et qu'enfin ce que nous lui donnons ne lui appartient pas moins que ce qu'il nous donne. A quoi il faut ajouter que ce que nous appelons satisfaction, après toute l'Église ancienne, n'est après tout qu'une application de la satisfaction infinie de Jésus-Christ. » Dans son *Histoire des variations,* il dit aussi : « Il ne faut pas croire que l'*homme converti coopère au Saint-Esprit comme deux chevaux concourent à traîner un chariot;* car l'un des chevaux ne reçoit pas de l'autre la force qu'il a; au lieu que nous convenons que l'homme coopérant n'a point de force que le Saint-Esprit ne la lui donne, et qu'il n'y a rien de plus véritable que, *lorsqu'on coopère à la grâce, ce n'est point par ses propres forces naturelles, mais par ces forces nouvelles qui nous sont données par le Saint-Esprit;* en sorte que dans la conversion, comme dans toute la suite, l'homme, se soumettant à la grâce par un acte de sa volonté, n'opère et ne coopère que par la grâce de Dieu. » Enfin dans son *Traité de la concupiscence,* s'adressant à Dieu, il dit encore : « Notre libre arbitre, qui a trompé nos premiers parents, nous séduit encore... Sans songer que c'est vous, ô moteur secret! qui lui inspirez le bon choix qu'il fait, il s'arrête en lui-même, et croit être quelque chose, quoiqu'il ne soit rien. »

Tant il est vrai que, quand l'Église affirme que l'homme coopère à l'action de la grâce divine, il faut entendre qu'il y

1. Voyez en particulier sa *Défense de la Tradition et des saints Pères,* et aussi sa Lettre à madame Cornuau, du 3 février 1692.

coopère comme une machine quelconque coopère à l'œuvre d'une volonté humaine.

Les timides décisions du concile de Trente (nous ne voulons point les qualifier autrement) ne devaient pas mettre un terme aux discussions déjà tant de fois suscitées par la doctrine de la justification et de la grâce. On continua de disputer sans s'entendre; et ce fut en vain que le saint-siége, par plusieurs décrets, défendit à tous les partis d'écrire sur ces matières, alléguant qu'il n'appartient pas aux hommes d'explorer la profondeur des mystères de Dieu. Le sujet intéressait de trop près les croyants; et cette défense ne devait, ne pouvait être observée que du jour où la foi aurait perdu son empire sur les âmes. Les jésuites, sous l'influence desquels le concile de Trente s'était prononcé sur les questions du péché, du libre arbitre, de la prédestination et de la grâce, poussaient au semi-pélagianisme. Un des principaux docteurs de la savante université de Louvain, Michel Baïus, rejeta, dans ses leçons, les propositions adoptées à Trente, et en revint purement et simplement à la doctrine de saint Augustin. Plusieurs de ses maximes, jugées trop rigides, furent censurées par la Sorbonne en 1560; il fut condamné à Rome, en 1567, par saint Pie V, puis, en 1579, par Grégoire XIII, et forcé de se rétracter. A son tour, l'université de Louvain censura les opinions des jésuites; mais la censure ne fut ratifiée ni par la Sorbonne, ni par le Vatican (1587). Ce furent là autant de triomphes pour l'opinion semi-pélagienne. La compagnie de Jésus s'enhardit. En 1588, le jésuite espagnol Molina, professeur de théologie à l'université d'Évora, lança son fameux traité *de la Concorde du libre arbitre avec la grâce,* dans lequel il essayait de concilier la prédestination et le libre arbitre. Sa doctrine, renouvelée de celle qu'avait enseignée l'antique école de Lérins, n'était autre que le semi-pélagianisme condamné, comme nous avons vu, au VI[e] siècle, par le second concile d'Orange. Les dominicains, à l'apparition de la « nouvelle hérésie, » poussèrent un cri de colère et d'effroi : ils soulevèrent contre Molina l'inquisition d'Espagne. Les jésuites firent appel à Rome. Jamais la papauté n'avait été mise à une plus difficile épreuve : absoudre Molina, c'était rompre avec la tradition et abandonner sans retour aux protestants le formidable nom de saint Augustin; condamner les jésuites, c'était licencier l'élite de son armée en présence de l'ennemi. Le saint-siége réunit autour de lui les plus renommés

des théologiens catholiques. La congrégation *De auxiliis,* instituée par le pape Clément VIII, dans l'espoir qu'elle inventerait un subterfuge propre à satisfaire les jésuites sans mécontenter les dominicains, y consacra vainement onze années et quatre-vingt-deux assemblées (1596-1607). Rome ne se prononça pas, la décision fut indéfiniment ajournée, le pape Paul V se contenta d'imposer silence aux parties.

Observons, en passant, que la conduite des jésuites en cette circonstance se ramenait à tout un système. Ils travaillaient alors, comme encore aujourd'hui, avec presque autant d'habileté que d'audace, à accommoder le christianisme à la nature humaine, à transporter l'Église dans le monde, et à lui gagner le siècle, en donnant à des théories, aussi bien qu'à des pompes et à des œuvres naguère maudites, la consécration religieuse. Forcés de sauvegarder l'infaillibilité, ils voulaient, sans avouer leur projet, métamorphoser le christianisme et, en sacrifiant le fond, conserver la forme. Renonçant à l'ascétisme chrétien, ils introduisaient déjà, à l'aide du *casuisme* et du *probabilisme*, le scepticisme dans la morale; ne pouvant supprimer l'enfer, ils supprimaient pour ainsi dire le péché, ne condamnaient aux feux éternels que les hérétiques et rendaient aux catholiques la dévotion si aisée, que ceux-ci ne pouvaient, sans un mauvais vouloir insigne, refuser de se laisser sauver.

Ce fut pour eux une immense victoire que de n'avoir pas été battus dans leur audacieuse tentative, et d'avoir amené Rome à abdiquer devant une question aussi fondamentale que celle du libre arbitre et de la grâce : ils ne connurent plus désormais ni frein ni bornes, et le casuisme et le probabilisme allèrent s'épanouissant toujours davantage dans toute la première moitié du XVIIe siècle.

« Au moment même où Rome renonçait à décider sur la grâce, deux étudiants en théologie, l'un Flamand, l'autre Basque, concevaient la pensée de faire ce que Rome n'avait pas fait : ils se nommaient Corneille *Jansenius* (Janssen) et Jean Duvergier de Hauranne. Ces deux jeunes gens à l'âme énergique, à l'humeur sévère, s'étaient d'abord rencontrés dans les doctes écoles de Louvain, où se perpétuaient les tendances augustiniennes de Baïus; puis ils se rejoignirent à Paris, où ils trouvèrent les études théologiques dans un état d'infériorité, la scolastique toujours dominante, les sources sacrées et les Pères fort négligés :

on cherchait bien, dans l'Écriture et dans les Pères, des arguments polémiques, mais non pas la nourriture ni la règle de la vie. Les deux amis sortirent en silence de cette route. Après plusieurs années d'études opiniâtres et d'austères méditations, ils se séparèrent en 1617, Jansénius, pour être promu beaucoup plus tard à l'évêché d'Ypres, Duvergier, pour devenir abbé de l'obscur monastère de Saint-Cyran, qu'il ne voulut jamais échanger contre la crosse épiscopale. Duvergier était pourtant animé, comme son ami, d'une haute ambition, mais toute spirituelle : c'étaient des âmes, non des honneurs et du pouvoir matériel, qu'ils prétendaient conquérir. Séparés de corps, ils ne cessèrent jamais d'être unis d'esprit et de vivre dans une même pensée et dans une même œuvre. Le christianisme s'en va, pensaient-ils : l'esprit de Jésus-Christ s'éteint ; la tradition est ruinée par ceux-là mêmes qui en ont reçu le dépôt, Rome a corrompu la discipline et laisse corrompre le dogme. Il n'y a plus d'Église depuis cinq ou six siècles. Saint Bernard a été le dernier des Pères : saint Thomas a tué la théologie en la transformant en philosophie scolastique et en y introduisant la méthode d'Aristote, qui mène au pélagianisme. Le concile de Trente n'a rien restauré ; il n'a été qu'une assemblée politique. Point d'autre chance de salut que de retourner sans réserve à saint Augustin, qui a en lui toute vérité théologique, qui est le Père des Pères, le sixième évangéliste, si saint Paul est le cinquième[1] ! »

Il s'agissait de restaurer l'esprit de l'Évangile. A cet effet parut en 1640 le livre de Jansénius, l'*Augustinus*. Ce code du jansénisme est la coordination et le commentaire de tous les textes de saint Augustin sur les matières alors débattues. Les discussions et les intrigues, qui, à l'occasion de quelques propositions plus ou moins explicitement contenues dans ce livre, s'agitèrent pendant plus d'un siècle au sein de l'Église chrétienne, étaient assurément de nature à couvrir de ridicule et de confusion l'institution la plus sainte et la plus sublime. Ce qui n'est pas moins certain, c'est que la doctrine janséniste, en même temps qu'elle était une légitime protestation contre la décadence et le travestissement du dogme chrétien, était

1. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, p. 301-329 ; t. II, p. 121-127. M. Sainte-Beuve a extrait les passages les plus caractéristiques des ouvrages et de la correspondance de Saint-Cyran et de Jansénius.

un retour parfaitement rationnel à la sincérité de ce dogme.

Laissons parler sur ce point un critique aussi judicieux qu'éclairé :

La doctrine janséniste, dit M. Havet dans son édition des *Pensées* de Pascal, « se déduit tout entière de la grâce efficace et de la prédestination. La foi de l'Église est que non-seulement l'homme, devenu depuis la faute d'Adam esclave du péché, ne saurait faire aucun bien sans le secours de la grâce de Dieu, et qu'il ne peut même désirer ni demander la grâce si la grâce ne l'a prévenu pour lui inspirer ce désir ; mais encore qu'il faut distinguer la grâce simple, par laquelle il ne devient que virtuellement capable du bien, d'une autre grâce plus particulière par laquelle seule il fait le bien en effet, et qu'on nomme pour cette raison *grâce efficace*. On résiste aux autres grâces; mais la grâce efficace est celle à laquelle on ne résiste pas; elle sauve ceux à qui Dieu la donne, et de ceux à qui elle est refusée nul ne se sauve, car le mauvais penchant de la nature dégradée entraîne sûrement leur liberté. La foi de l'Église est aussi que cette grâce, de la part de Dieu, est absolument gratuite, c'est-à-dire qu'elle n'est pas le prix de nos mérites, puisque nos mérites viennent d'elle, et que parmi les petits enfants même qui n'ont pu mériter, elle a été donnée aux uns et refusée aux autres; qu'ainsi elle est un effet de la pure volonté de Dieu; et que Dieu, qui détermine tout de toute éternité, a déterminé aussi quelles âmes il sauverait par sa grâce efficace, et quelles âmes, bien plus nombreuses, il laisserait se perdre sans elle, de sorte que les unes sont *prédestinées* au salut, et les autres à la damnation. Ce ne sont pas là des opinions théologiques proposées au libre examen des fidèles; ce sont des dogmes constants et des articles de foi qui les obligent (voyez Bossuet, *Défense de la tradition et des saints Pères*, seconde partie, et particulièrement le chapitre XXII du livre IX, et les chapitres XIII-XVIII du livre XII). Mais la foi de l'Église est en même temps que l'homme a un libre arbitre qu'il exerce, soit dans le bien, soit dans le mal, de sorte que ses bonnes actions lui sont un mérite, que ses péchés lui sont imputables, et que nul n'est puni que pour avoir été coupable, ni récompensé que pour avoir été fidèle. Comment concilier le libre arbitre avec la prédestination et la grâce? Comment accorder l'arrêt éternel du salut de quelques-uns, et la réprobation du plus grand nombre, avec l'idée d'un Dieu tout juste et tout bon? L'Église ne

le dit pas; elle enseigne seulement qu'il n'y a pas là une contradiction, mais un mystère. Ce qui caractérise le jansénisme, c'est de s'attacher de préférence à ce que le mystère a de plus troublant. Il fait le port, comme a dit Bossuet (cité dans M. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, p. 151), de ce qui semble l'écueil ; il exalte de toutes ses forces le principe de la toute-puissance de la grâce et du néant de notre nature, et il en tire les conséquences apparentes avec une logique âpre et indocile que l'Église a désavouée. Ces conséquences ont été réduites à cinq propositions dans lesquelles on a résumé les erreurs reprochées à Jansénius. Voici ces cinq propositions, que les papes ont condamnées :

1° « Quelques commandements de Dieu sont impossibles aux « justes, qui veulent et font leurs efforts selon les forces pré-« sentes qu'ils ont, et la grâce par laquelle ils peuvent leur de-« venir possibles leur manque. »

« La doctrine orthodoxe est que tous les commandements sont toujours possibles aux justes qui font tous leurs efforts, quoique pourtant il demeure vrai qu'ils ne font ces efforts et n'accomplissent ces commandements en effet, qu'autant qu'une grâce efficace leur est donnée.

2° « Dans l'état de la nature déchue, on ne résiste jamais à « la grâce. »

« La doctrine orthodoxe est qu'il y a des grâces auxquelles on résiste ; celles-là ne sont pas efficaces. Elles ne le sont que quand Dieu a voulu qu'elles le fussent, et qu'on n'y résistât pas, quoique étant libre d'y résister.

3° « Pour mériter et démériter dans l'état de la nature dé-« chue, il n'est pas nécessaire qu'il y ait dans l'homme une li-« berté qui soit exempte de nécessité; il suffit qu'il y ait une « liberté qui soit exempte de contrainte. »

« La doctrine orthodoxe est que la liberté n'est jamais ni nécessitée ni contrainte, et que la toute-puissance de la grâce n'ôte rien au libre arbitre.

4° « Les semi-pélagiens admettaient la nécessité de la grâce « intérieure et prévenante pour chaque action ; mais ils étaient « hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que « la volonté de l'homme pût lui résister ou lui obéir. »

« Suivant la doctrine orthodoxe, l'hérésie des semi-pélagiens ne consistait pas en ce principe, qui est le vrai, mais en ce qu'ils ne reconnaissaient pas qu'il y a des grâces efficaces auxquelles

l'homme ne résiste pas, quoique libre de le faire, et sans lesquelles il pèche, quoique libre de ne pas pécher.

5° « Il est semi-pélagien de dire que Jésus-Christ est mort « ou a répandu son sang pour tous les hommes sans exception. »

« La doctrine orthodoxe est que le sacrifice de Jésus-Christ a été pour tous, parce que tous seraient sauvés par ce sacrifice, *s'ils le voulaient*, quoiqu'il demeure vrai pourtant que les seuls prédestinés ont reçu la grâce de le vouloir.

« L'Église semble dire : La prédestination est de foi ; mais n'en concluons rien qui nous trouble, car il n'y a rien à conclure de l'incompréhensible. Mais le jansénisme conclut hardiment : et ce que la conclusion a de dur et d'impitoyable ne le fait pas reculer. »

Pascal, dont le génie était de taille à ne pas reculer davantage devant des mystères en qui se résume tout le christianisme, Pascal, d'accord avec Jansénius, avec saint Augustin, avec saint Paul, a dit : « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu, si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclairer les autres... Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde : or la justice envers les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus[1]. »

Selon Pascal, dont M. Havet a résumé la théologie avec autant de netteté que de précision, « l'homme naturel, en qui ne s'est pas faite l'opération de la grâce, est tellement condamné aux ténèbres, qu'il ne peut pas même s'assurer où est la lumière ni si la religion qui la lui offre la possède en effet. Mais voici un autre moment ; elle a agi, cette grâce toute-puissante ; aussitôt tout change : *Je vois, je sais, je crois ;* nous sommes assurés de Dieu, et par lui de tout le reste.

« Mais cette grâce, de qui tout dépend pour l'homme, ne dépend pas de lui. Il ne saurait l'obtenir que d'elle-même, ni la mériter que par elle-même, puisque c'est elle qui fait le mérite. Elle se donne à qui il lui plaît ; car elle est la grâce, et il lui plaît de choisir celui-ci et de le rendre digne, de rejeter celui-là et de le laisser indigne. *Spiritus ubi vult spirat* (Jean, III, 8).

« Avant le péché d'Adam, Dieu était manifeste à l'homme ; mais par le péché d'Adam tout le genre humain a été réprouvé, et Dieu s'est retiré de lui. Il est caché, car il veut l'être ; il se ré-

1. *Pensées* de Pascal, édit. Havet, p. 144, 263.

vèle pourtant à quelques serviteurs qu'il s'est réservés et qu'il aime, mais il se cache à ceux qu'il n'aime pas. On dit souvent aux incrédules qu'ils n'ont qu'à bien regarder pour le voir ; on se trompe et on les trompe ; ils regardent et ils ne le voient pas, parce qu'en effet il ne leur est pas visible. On leur dit aussi que, s'ils raisonnaient bien, ils seraient convaincus par les prophéties, par les miracles, etc.; on se trompe encore : ils raisonnent bien, et ils ne sont pas convaincus, parce qu'en effet Dieu n'a pas voulu qu'ils pussent l'être, ni que ces témoignages fussent convaincants. Dieu a voulu que la religion eût assez de clarté pour éclairer les élus, prédestinés de toute éternité à la lumière, mais aussi qu'elle eût assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés, prédestinés aux ténèbres et à la perdition. « Les prophéties citées dans « l'Évangile, vous croyez qu'elles sont rapportées pour vous faire « croire. Non, c'est pour vous éloigner de croire. » Et en effet, si la religion était suffisamment claire pour la raison, elle soumettrait tous les esprits, et par les esprits les cœurs ; il n'y aurait ni juifs, ni impies, ni hérétiques, il n'y aurait plus que des fidèles, contrairement au dessein éternel de Dieu, d'après lequel le grand nombre est abandonné à sa perte, et quelques-uns doivent être sauvés : Dieu fait donc croire ceux-ci, et il empêche ceux-là de croire[1]. »

M. Havet, en présence de ces théories, ajoute avec une parfaite raison : « La théologie janséniste a été condamnée par l'autorité de l'Église, qui a sa règle en elle-même, et qui détermine souverainement dans le dogme le point que la foi ne doit pas dépasser. Mais ce n'est pas le raisonnement qui peut fixer cette mesure, et, philosophiquement parlant, le jansénisme, considéré comme un système, n'est qu'un catholicisme conséquent et rigoureux. Ce ne serait pas être sincère que de se mettre à l'aise aux dépens du jansénisme, en lui imputant ce qu'il peut y avoir de troublant dans les *Pensées* (de Pascal) : ces embarras et ces tourments, le jansénisme les accuse et les fait sentir davantage, mais ce n'est pas lui qui les crée; ils tiennent aux choses elles-mêmes, ils sont attachés à toute discussion de la religion par la raison, et la pensée de l'homme s'y condamne toute les fois qu'elle prétend comprendre le surnaturel et l'expliquer. Si cette effrayante entreprise est possible, elle ne l'est qu'aux conditions que Pascal a subies; et

1. *Pensées* de Pascal, édit. Havet, p. XXI, XXII.

qui voudrait se les épargner n'arriverait pas jusqu'au terme. A ceux donc qui censureraient la démonstration de Pascal parce qu'elle est établie sur le jansénisme, il n'y a qu'une réponse à faire : Trouvez-en une autre; une autre aussi vigoureusement raisonnée et aussi émouvante, qui force le logicien dans sa logique et l'indifférent dans son indifférence, qui ne laisse point de refuge ni à l'esprit ni au cœur. Mais elle ne se trouvera pas. Celle de Pascal forme seule un système complet, où tout se tient, comme dans une construction géométrique, et où, le principe une fois accordé, tout doit suivre, qu'on y consente ou qu'on y répugne. Les autres ne sont que des assemblages de discours persuasifs sur la religion, dans lesquels on répond tantôt à une difficulté, tantôt à une autre, tantôt par un principe, tantôt par un autre, sans enchaînement nécessaire, et nulle idée n'étant suivie jusqu'au bout, de sorte que l'objection peut trop souvent être poussée à un point où la démonstration n'atteint pas : voilà ce qui arrive nécessairement si on est arrêté par la peur d'être extrême. »

Au christianisme affreux, inexorable, mais grandiose et logique de Pascal, de saint Augustin, de saint Paul, comparez en effet le christianisme mitigé, mais étriqué et illogique, du concile de Trente et de l'Église moderne : « Quoique Dieu donne à tous les hommes, dit M. le cardinal Gousset, les grâces nécessaires au salut (entendez la grâce suffisante, ainsi nommée quoiqu'elle ne suffise pas, puisqu'elle n'est jamais suivie de son effet [1]), c'est un dogme catholique (c'est-à-dire un dogme de foi) qu'il ne leur donne pas à tous les mêmes grâces; qu'il a des grâces particulières, des grâces de choix, qu'il accorde aux uns plutôt qu'aux autres; et qu'il réserve, de toute éternité, la vie éternelle à ceux qui auront persévéré jusqu'à la

1. « La grâce *suffisante* est ainsi appelée, parce qu'elle donne le pouvoir, le vrai pouvoir de faire le bien, quoiqu'elle ne soit pas suivie de son effet. La grâce *efficace* est celle qui est suivie de son effet, c'est-à-dire celle avec laquelle on fait ce que Dieu exige de nous. Ainsi la différence entre ces deux espèces de grâce, quant aux effets, consiste en ce qu'on résiste à la première, et qu'on ne résiste pas à la seconde, quoiqu'on puisse certainement y résister. » Gousset, *Th. dogm.*, t. II, p. 336. Ailleurs (t. II, p. 351), M. Gousset dit encore : « On distingue la grâce efficace et la grâce suffisante. La première est celle avec laquelle on fait le bien; la seconde, celle avec laquelle on peut faire le bien, mais avec laquelle on ne le fait pas. »

fin ; ou, en d'autres termes, qu'il faut admettre en Dieu la prédestination d'un certain nombre d'hommes à la gloire du royaume céleste... Ceux qui sont prédestinés à la gloire seront infailliblement sauvés ; le décret de prédestination est aussi infaillible que la prescience divine. Ainsi le nombre des prédestinés est fixe et immuable ; il ne sera ni augmenté ni diminué, puisque Dieu l'a fixé de toute éternité, et que sa prescience ne peut être trompée. Néanmoins ceux qui font leur salut le font librement ; ils conservent toujours leur libre arbitre : au moment même où il faut correspondre à la grâce, ils peuvent y résister [1]. »

Plus loin, le même théologien enseigne plus explicitement encore, toujours comme un dogme de foi, que « Dieu opère en nous tout ce qu'il veut et de la manière dont il le veut, sans que notre libre arbitre en souffre la moindre atteinte, » bien que la grâce soit « la cause *totale, efficiente* ou *opérante* de tout ce que nous faisons de bien, dans l'ordre du salut [2]. » D'où résulte cet autre dogme de foi, « que les bonnes œuvres d'un homme justifié sont des dons de Dieu, et en même temps les mérites de cet homme justifié, ou que, par ces bonnes œuvres qu'il fait avec la grâce de Dieu et par les mérites de Jésus-Christ, il mérite lui-même véritablement la vie éternelle [3]. »

Du reste, M. le cardinal Gousset, pas plus que le concile de Trente, ne décide la question, si longtemps controversée parmi les scolastiques, de savoir « si le décret de la prédestination à la gloire est absolu et antérieur à la prévision des mérites de l'homme aidé par la grâce, ou s'il est conditionnel et postérieur à la prévision de nos mérites [4]. »

Qu'en présence de cet amas confus de propositions dogmatiques, la foi aidée de la grâce s'écrie avec l'Apôtre : « O profondeur, ô mystère des jugements de Dieu ! » c'est son droit assurément. Mais ne faut-il pas en même temps reconnaître que, de son côté, la raison humaine, réduite à ses seules lumières, a bien aussi celui de s'écrier : O comble d'absurdité et de contradiction ?

Au point de vue de la raison humaine, et relativement à toutes ces décisions ecclésiastiques, quelque système que l'on

1. Gousset, *Th. dogmat.*, t. II, p. 124-126. — 2. *Ibid.*, t. II, p. 359. — 3. *Ibid.*, t. II, p. 126. — 4. *Ibid.*, t. II, p. 126-128.

adopte, j'entends dans le domaine de l'orthodoxie tel qu'il est aujourd'hui défini par l'Église, que l'on soit *thomiste* ou *augustinien, moliniste* ou *congruiste,* ce système, en dépit qu'on en ait, sera toujours en réalité une négation plus ou moins absolue du libre arbitre. Tous les esprits sérieux en conviennent : la philosophie officielle, embarrassée dans le dogme chrétien, n'a jamais répondu que par des puérilités aux objections tirées de l'hypothèse d'une Providence ou prescience divine contre le fait de la liberté humaine. De quel nom caractériser les tentatives de la théologie pour concilier ce fait avec les doctrines de la prédestination et de la grâce?

Or, sans la liberté, il n'est point de mérite ni de démérite, point de responsabilité morale, point de conscience. C'est au fond le cas du chrétien. Qu'est-ce pour lui que la vertu? Saint Thomas d'Aquin nous répond, d'accord avec tous les enseignements de l'Église orthodoxe : C'est « une bonne qualité de l'âme, qui sert à bien vivre, dont personne ne peut se servir pour faire mal, et que Dieu opère en nous, sans nous, *quam Deus in nobis, sine nobis, operatur*[1]. »

En vain essayerait-on de représenter que *Dieu ne refuse point la grâce à celui qui fait ce qu'il peut.* L'Ange de l'école, toujours avec l'assentiment de l'Église, nous apprend encore que « cette maxime ne signifie et ne peut signifier qu'une chose, savoir : que Dieu ne refuse point une seconde grâce à celui qui a fait ce qui dépendait de lui avec le secours d'une première grâce : *Cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo*[2]. »

La raison, qui prétend avant tout sauvegarder dans leur complète intégrité la liberté et la dignité de l'homme, n'admet, en conséquence, d'aucune manière, à aucun degré, le secours d'une grâce divine. Après avoir reconnu, avec Diderot, que « la ruine de la liberté renverse avec elle tout ordre et toute police, confond le vice et la vertu, autorise toute infamie monstrueuse, éteint toute pudeur et tout remords, dégrade et défigure sans ressource tout le genre humain[3], » elle proclame que l'homme opère lui-même, à l'aide et en vertu de cette liberté, sa propre

1. *Summa Theol.*, Iª IIªᵉ, quæst. LV, art. 1. — 2. *Ibid.*, quæst. CIX. Voyez Gousset, *Théol. dogm.*, t. II, p. 341. — 3. *Dictionnaire encyclopédique*, au mot LIBERTÉ.

justification. Elle affirme en même temps que, pour le chrétien qui implore la grâce divine et n'agit ou ne croit agir que par elle, ce que nous appelons le témoignage de la conscience ne saurait exister. Le chrétien lui-même n'y contredit pas. Il sait en effet que sa liberté dans le bien ne consiste, comme dit saint Augustin, que dans sa sujétion à Dieu[1]. Il sait et il comprend que, au regard de la loi divine, selon la parole sainte elle-même, « nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine[2]. » Dans chacune de ses actions, il ne considère comme à lui appartenant que la corruption de sa propre nature, *Nemo de suo nihil habet, nisi peccatum et mendacium*, et, n'accomplissant rien de bien qu'avec le secours de la grâce, c'est à Dieu seul qu'il en rapporte le mérite : *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam*[3].

Ainsi s'explique comment ceux-là mêmes que l'Église compte au nombre de ses plus grands saints sont morts, selon le conseil de saint Paul, dans le tremblement et dans l'effroi des jugements de Dieu.

V. — Rien ne supplée, pour le simple honnête homme, le témoignage de sa conscience. C'est là, c'est dans le sentiment de sa liberté, de sa dignité, qu'il puise avant tout sa force, ses espérances et sa consolation. A lui seul il appartient de dire : *Gloria nostra est testimonium conscientiæ nostræ.*

Il n'en peut être ainsi du chrétien. Le chrétien n'a point de conscience qui lui soit propre. C'est ailleurs qu'il cherche son refuge, sa force et son espoir.

Où les trouve-t-il ? Dans les sacrements de son Église, par lesquels lui sont appliqués les mérites de Jésus-Christ. On sait ce que c'est qu'un sacrement. Les théologiens de l'Église chrétienne le définissent « un signe sensible, un rit religieux, institué de Dieu, auquel il a plu d'y attacher une vertu sanctifiante, en vue de notre salut. » Il suffirait de se bien pénétrer de cette définition pour reconnaître que le Dieu des chrétiens est encore et toujours ce même Dieu qu'adorait aussi le peuple le plus sensuel, le plus charnel de l'antiquité ; ce Dieu que Moïse lui-

1. August., *de Lib. Arbit.* Hæc est libertas nostra, cum isti subdimur veritati. — 2. *Ecclesiast.*, IX, 1. Nescit homo utrum amore an odio dignus sit. — 3. *Ps.* CXIII.

même demandait à voir des yeux de sa chair, et qui, en effet, se montra charnellement à son prophète ; ce Dieu qui, dans une circonstance bien connue, pendant que les Hébreux combattaient contre les Amalécites, leur mesurait capricieusement la victoire ou la défaite, selon que Moïse, du haut d'une colline, élevait ou abaissait les mains. (*Exod.*, XVII, 8-12.)

Quoi qu'il en soit, les sacrements, « par lesquels toute vraie justice commence, ou s'accroît lorsqu'elle est commencée, ou se répare lorsqu'elle est perdue, *per quæ omnis vera justitia, vel incipit, vel cœpta augetur, vel amissa reparatur* (Concil. Trident., sess. VII, préambule), sont pour le chrétien, comme il les appelle, les *canaux de la grâce*. C'est par eux tout particulièrement que Dieu agit dans son âme, et qu'il en règle les mouvements et la volonté ; ce sont eux qui lui confèrent immédiatement tous les dons du Saint-Esprit. Cette vertu des sacrements, vertu surnaturelle, et représentée dans ses effets et dans les formules qui la confèrent comme quelque chose de tout à fait magique, n'échappe pas seulement aux atteintes et à l'appréciation de la raison humaine, elle en révolte toutes les notions, toutes les lois.

Prenons comme exemple le sacrement de baptême.

Les Pères de la primitive Église, surtout de l'Église d'Orient, persuadés que dans ce sacrement le Saint-Esprit s'unit mystiquement à l'eau régénératrice, en ont parlé en termes aussi pompeux que ceux qu'employaient les Grecs à vanter leurs mystères. Quelques-uns ont même affirmé que l'âme humaine, naturellement mortelle, n'acquiert l'immortalité que par l'efficacité du baptême.

Selon l'enseignement actuel de l'Église, ce sacrement imprime à celui qui le reçoit le caractère de chrétien ; conféré à un enfant nouveau-né, il lui donne surnaturellement la première des vertus théologales : « La foi reçue au baptême, dit Pascal, est la source de toute la vie du chrétien et des convertis. » C'est à dire, comme on a très-bien interprété, « que, dans la vie du chrétien, rien n'est de la nature ; tout est de la grâce, attachée à la foi [1]. »

Sans le baptême point de salut : c'est encore un dogme de foi, fondé, comme on sait, sur la parole même du Christ. C'est

1. *Pensées* de Pascal, édit. Havet, art. XXIV, § 63.

parce qu'ils en étaient persuadés, que les chrétiens des premiers siècles, ne voulant pas damner les saints de l'Ancien Testament, imaginèrent que les patriarches, les prophètes, les croyants de la loi ancienne ont été baptisés dans les limbes et préparés de cette sorte à l'éternelle béatitude. Ainsi l'enseignent en particulier Hermas[1] et saint Clément d'Alexandrie[2]. C'est encore par le même motif que l'on baptisait les morts : usage approuvé, ce semble, par saint Paul[3], mais qui a été condamné par le 3e concile de Carthage[4], en 397, et par celui d'Auxerre[5], en 578.

Aux temps apostoliques, nul n'était admis à recevoir le baptême avant d'avoir été instruit dans la doctrine chrétienne, et sans témoigner d'une foi vive et sincère en Jésus-Christ. La foi était une condition indispensable. Aussi était-on bien loin alors de songer à baptiser les enfants. Quand l'usage s'en introduisit, nul, parmi les docteurs de l'Église grecque, n'eut la pensée d'en fonder le mérite ou l'utilité sur le besoin de conférer par là à ces enfants la rémission de quelque péché : l'idée d'une faute et d'une condamnation pesant sur l'enfant leur était tout à fait étrangère. Nous avons entendu saint Grégoire de Nysse en particulier nier qu'un enfant ait besoin d'être guéri et purifié, puisque son âme n'est atteinte d'aucune maladie, d'aucune souillure. « Si nous baptisons les enfants, dit à son tour saint Jean Chrysostome, bien qu'ils n'aient point de péchés (καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα), c'est afin qu'ils reçoivent la sainteté, la justice, les droits des enfants, l'héritage, pour qu'ils deviennent les frères et les membres du Christ[6]. » Théodoret[7] et saint Isidore de Péluse[8] s'expriment dans le même sens.

Au temps où vécut Tertullien, le baptême des enfants était loin encore d'être généralement en usage. Ce Père lui-même, d'ailleurs ardent promoteur du dogme du péché originel, le re-

1. *Pastor. Simil.*, IX, § 18. — 2. *Strom.*, l. II, p. 452; l. VI, p. 762, 763. — 3. I *Cor.*, XV, 29. — 4. *Can.* VI. — 5. *Can.* XII. — 6. Ap. August., *contra Julian.*, l. I, c. VI, § 21-28. Hac de causa etiam infantes baptizamus, quum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio, hæreditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint. On ne peut se défendre d'éprouver une sorte de pitié pour le grand évêque d'Hippone, en voyant toute la peine qu'il se donne pour mettre ce témoignage de saint Jean Chrysostome, que lui oppose l'évêque Julien, en harmonie avec son système. — 7. Theodoret., *Hæret. Fab.*, l. V, c. XVIII; t. IV, p. 441. — 8. Isid. Pelus., l. III, *Epist.* CV.

poussait. Il en donnait pour motifs : 1° l'importance du baptême : devait-on accorder un don aussi précieux, un don céleste, à ceux auxquels on ne confierait pas même un bien terrestre ? 2° la responsabilité qui par suite pèse sur les parrains et marraines ; 3° l'innocence des enfants : cet âge n'a pas encore besoin de recourir à la rémission des péchés (*Quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum*[2] ?) ; 4° la nécessité d'être d'abord instruit dans la foi (*Ait quidem dominus : Nolite eos (parvulos) prohibere ad me venire. Veniant ergo dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quo veniant docentur, fiant christiani quum Christum nosse potuerint*) ; 5° l'immense responsabilité personnelle qu'encourt le baptisé (*Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem, quam dilationem*). Par ce dernier motif, il conseille même aux adultes, veufs ou célibataires, de différer leur baptême jusqu'à ce qu'ils aient définitivement embrassé ou le mariage ou le célibat[1].

Ce motif était le plus grave de tous aux yeux de Tertullien. Alors, comme aujourd'hui, les chrétiens étaient persuadés que le baptême efface tous les péchés antérieurement commis. Mais alors aussi ils croyaient, ce qu'ils semblent aujourd'hui ignorer ou ne plus admettre, qu'il n'était pas de pardon pour les péchés commis après le baptême, ou que du moins on ne pouvait qu'à grand' peine, et par une très-sévère pénitence, en obtenir l'absolution. Saint Cyprien affirme qu'il n'est plus permis de pécher après qu'on a commencé de connaître Dieu[2], et que l'Église n'a dès lors aucun moyen de réconcilier avec Dieu celui qui l'a offensé[3]. Bossuet avoue du moins que, dans les premiers temps de l'Église, on n'accordait qu'une seule fois la pénitence[4]. C'est que l'Église, alors, se souciait un peu plus qu'aujourd'hui de régner en réalité sur les consciences.

En vue de l'efficacité toute-puissante du baptême, capable de purifier en un moment toute une vie de désordres et de crimes, et d'ouvrir instantanément au plus affreux scélérat les portes du ciel, beaucoup de catéchumènes, désireux de ne pas rompre tout

1. Tertul., *de Bapt.*, c. XVIII. — 2. *De Habitu virgin.* Nulla venia ultra delinquere, postquam Deum nosse cœpisti. — 3. *De Testimoniis*, l. III, c. XXVIII. Non posse in Ecclesia remitti ei, qui in Deum deliquit. Cf. A. Neander, *Geschichte der christl. Relig. und Kirche*, t. I, p. 369. — 4. Bossuet, *OEuvres*, éd. de Versailles, t. XI, p. 353.

d'un coup avec le monde et ses plaisirs, et s'imaginant pouvoir ainsi cumuler avec les félicités du ciel les félicités de la terre, différaient jusqu'au jour de la mort à se faire baptiser. Ainsi fit en particulier l'empereur Constantin. Malgré le zèle qu'il avait témoigné en faveur de l'Église chrétienne, malgré son titre d'*évêque du dehors,* et quoiqu'il eût pris une part très-active aux querelles théologiques du concile de Nicée, auquel il assista, il était à peine catéchumène, lorsqu'à l'âge de soixante-quatre ans, et tout souillé des crimes les plus odieux, il reçut enfin le baptême en 337, l'année même de sa mort[1]. Saint Ambroise n'était pas encore baptisé, quand il fut nommé évêque de Milan. Saint Augustin, dans ses *Confessions,* nous raconte lui-même comment sa mère, sainte Monique, différa de lui faire administrer le baptême, « parce que les crimes auxquels on retombe après avoir été plongé dans ce bain céleste sont beaucoup plus grands et plus périlleux que ceux que l'on a commis avant qu'être baptisé[2]. »

L'Église, depuis lors, a changé tout cela. Le concile de Milève et celui de Trente ont prononcé anathème contre ceux qui diraient qu'on ne doit pas baptiser les enfants. Aujourd'hui, ce qui était autrefois l'exception est devenu, dans le monde chrétien, la règle universelle. Mais aussi qu'arrive-t-il aujourd'hui ?

Voici un enfant nouveau-né. Son père et sa mère ont été baptisés, il est vrai, mais ils sont aujourd'hui incrédules. L'enfant n'en est pas moins à son tour porté à l'église et présenté au baptême. C'est l'usage. Ses parrain et marraine ne sont pas plus croyants que le père et la mère, ils sont même devenus si étrangers à la religion dont ils viennent demander pour l'enfant le signe caractéristique, que le bedeau est obligé de répondre

1. L'empereur Julien, dans son *Banquet des Césars,* espèce de dialogue des morts, fait dire à Constantin : « Corrupteurs, meurtriers, sacriléges, êtres infâmes, venez ici hardiment : je vous rendrai purs à la minute, en vous lavant dans cette eau. » On comprend l'allusion. — 2. Augustin., *Confess.,* l. I, c. XI. En parlant de son fils Adéodat, baptisé à quinze ans en même temps que son père, et mort à l'entrée de la jeunesse, saint Augustin, s'adressant à Dieu : « Vous l'enlevâtes bientôt du monde, Seigneur, dit-il, ce qui fait que la joie que je ressens en me souvenant de lui n'est traversée d'aucune crainte, car je n'ai rien à appréhender, ni pour les fautes de son enfance, ni pour les péchés qu'il a pu commettre en sa jeunesse, puisqu'ils lui ont été tous remis par le baptême. » (*Ibid.,* l. IX, c. VI.)

pour eux aux questions cérémonielles que le prêtre leur adresse, et de réciter à leur place les prières accoutumées. Il se peut encore, et le fait a lieu en effet, peut-être même n'est-il pas très-rare, il se peut que le prêtre qui administre le baptême ait perdu la foi, lui aussi, et ne voie dans les cérémonies du sacrement que de vaines momeries.

On demande quelle peut être en pareil cas la valeur du baptême.

Nous ne voulons insister ici que sur un seul point de cette question, et nous le formulons en ces termes : Le sacrement administré par un prêtre incrédule est-il valide?

J'ouvre un traité de théologie et j'y lis : « C'est un article de foi, expressément défini par le concile de Trente, que le ministre doit avoir au moins l'intention de faire ce que fait l'Église : *intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia*[1]. »

1. Voici ce que nous lisons dans l'*Histoire du Concile de Trente,* de Fra-Paolo Sarpi :

« Sur l'efficacité des sacrements et la nécessité de l'intention du ministre qui les confère, on ne pouvait s'écarter de la décision du concile de Florence, qui a déclaré cette intention nécessaire. Mais comment fallait-il l'entendre? Ici les avis se partageaient, les interprétations s'opposaient les unes aux autres... Catharin, évêque de Minori, représenta que, en supposant la nécessité d'une intention intérieure, si un prêtre, chargé du soin de quatre à cinq mille âmes était un incrédule, mais grand hypocrite, qui, soit dans le baptême des enfants, soit dans l'absolution des pénitents, soit dans la consécration de l'eucharistie, eût intention de ne point faire ce que fait l'Église, il faudrait dire que tous les enfants sont damnés, les pénitents non absous, et que tous ceux qui ont communié n'en ont retiré aucun fruit. On dira peut-être, ajoutait-il, que ces cas sont rares : plût à Dieu que dans ce siècle corrompu il n'y eût pas lieu de croire qu'ils sont assez fréquents ! Mais même en admettant qu'ils sont rares, qu'on suppose par exemple un mauvais prêtre hypocrite et qui n'ait pas l'intention d'administrer le véritable baptême à un enfant, et qu'ensuite cet enfant devienne évêque d'une grande ville, et que pendant une longue suite d'années il ait ordonné un grand nombre de prêtres; il faudra dire que cet enfant n'étant point baptisé n'aura point reçu d'ordination, et que par conséquent tous ceux qu'il aura ordonnés lui-même n'auront rien reçu, et qu'ainsi il n'y aura dans cette grande ville ni sacrement de pénitence ni eucharistie; et qu'ainsi par la malice d'un seul ministre on rendra nuls un million de sacrements. Catharin, en conséquence, prétendait qu'on devait regarder comme un véritable sacrement celui qui est administré selon la forme instituée, quelque intention contraire qu'ait intérieurement le ministre; que cela n'était contraire ni à la doctrine commune des théologiens, ni à la décision du concile de Florence, lorsqu'il exige l'intention comme nécessaire, parce que ce concile ne parle pas de l'intention intérieure, mais de celle qui se manifeste

Ceci serait parfaitement clair et tout à fait explicite pour d'autres que des théologiens. Mais il semble en vérité que ces messieurs, du moment qu'ils raisonnent théologie, prennent grand soin de se tenir en garde contre toutes les règles du sens commun. Ils ont l'étrange naïveté de poser cette question : « Que faut-il entendre par ces dernières paroles : *Intentionem saltem faciendi* etc.? » Puis ils ajoutent : « Suffit-il, pour avoir cette intention, d'accomplir volontairement et sérieusement le rit sacramentel, tel que l'Église le pratique, alors même qu'en agissant ainsi on regarderait le rit comme une chose profane et superstitieuse, et que l'on dirait intérieurement : Je ne veux pas faire un sacrement; je n'ai pas l'intention de faire ce que fait l'Église? Plusieurs théologiens se déclarent pour l'affirmative (c'est-à-dire, selon l'expression consacrée par ces messieurs eux-mêmes, pour *l'intention extérieure*. Quel accouplement de mots!). Dans ce cas, disent-ils, le ministre veut efficacement le rit sacré :

par l'action extérieure, quoique intérieurement le ministre en ait une toute contraire... Catharin appuya son sentiment de beaucoup d'autres preuves, qu'il conclut par ce fait tiré de Sozomène. Cet historien rapporte qu'un jour quelques enfants d'Alexandrie jouant ensemble sur le bord de la mer se mirent à imiter en badinant quelques cérémonies de l'Église, et qu'Athanase, qu'ils avaient créé leur évêque, en baptisa quelques-uns d'entre eux qui n'avaient pas encore été baptisés. Alexandre, évêque d'Alexandrie, averti de ce qui s'était passé et en étant embarrassé, fit venir ces enfants pour savoir d'eux ce qu'avait fait et dit l'évêque de leur façon; et connaissant par leurs réponses qu'il avait observé exactement toutes les cérémonies de l'Église, de l'avis de ses prêtres, il approuva ces baptêmes.

« Cette doctrine ne se trouva pas du goût des autres théologiens, et, bien qu'ils ne sussent que répondre aux raisons de Catharin, ils persistèrent cependant à soutenir que la véritable intention actuelle ou virtuelle du ministre est nécessaire, et que, s'il a une intention intérieure contraire, le sacrement n'est point valide, quoique extérieurement il observe tout ce qui est prescrit pour l'administration du sacrement. Catharin ne se tint pas pour battu, et lors même que le concile eut décidé absolument que l'intention du ministre est nécessaire, comme on le voit par le décret *, il n'en persista pas moins dans son sentiment : il publia même, un an après, un écrit pour prouver que le concile avait été de son avis, et qu'on devait interpréter la décision des Pères comme il l'entendait lui-même. »

* Voici le canon du concile : « Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia, anathema sit. » Sess. VII, *can.* XI. Malgré cette décision et cet anathème, l'opinion de Catharin semble avoir prévalu depuis lors dans les écoles de théologie.

on peut l'assimiler à un homme qui, donnant de l'argent à un pauvre, dirait en lui-même : Je ne veux pas faire l'aumône. D'autres, *en plus grand nombre,* soutiennent que le ministre qui n'a pas ou qui exclut la volonté de faire au moins ce que fait l'Église n'a réellement pas l'intention requise pour la validité d'un sacrement. *La question demeure indécise* [1]. »

On ne tergiversait pas de cette sorte aux temps où la foi était aussi vive et sincère qu'elle était simple et de bon aloi. Plusieurs conciles provinciaux du IIIe siècle, celui de Carthage, en 215, présidé par l'évêque de cette ville, Agrippinus, et ceux d'Iconium et de Synnade, en 235, se prononcèrent contre la validité du baptême conféré, non pas seulement par des prêtres incrédules, mais par des chrétiens hérétiques : leur avis fut partagé par de graves auteurs ecclésiastiques, tels que Tertullien, Clément d'Alexandrie, par les canons dits apostoliques, et confirmé dans trois synodes nombreux présidés par saint Cyprien, de 254 à 256. Au temps de la réforme ecclésiastique, provoquée surtout par Grégoire VII, aux XIe et XIIe siècles, saint Ariald en particulier, et Landulphe de Santo-Paulo, adjurant le peuple d'abandonner la communion de prêtres simoniaques et mariés ou entretenant des concubines, déclaraient qu'on participait à la damnation de ces prêtres indignes en recevant d'eux les sacrements, qui, administrés par eux, perdaient toute vertu salutaire. Au rapport d'Arnulphe, auteur d'une vie d'Ariald, Landulphe, en parlant de ces prêtres, allait jusqu'à dire : « *Eorum sacrificia idem est ac si canina sint stercora, eorumque basilicæ jumentorum præsepia* [2]. » Ceci ne comporte pas de traduction.

On est aujourd'hui plus facile. Aujourd'hui, et depuis longtemps, l'Église, s'appuyant de l'autorité du pape Étienne, qui faillit excommunier à cette occasion, ou peut-être même excommunia saint Cyprien et ses adhérents, les évêques d'Afrique, et se fondant aussi sur les décisions conformes des conciles d'Arles (314) et de Nicée (325), l'Église enseigne qu'en cas de nécessité tout individu, homme ou femme, même hérétique, excommunié, païen, juif, musulman, peut donner validement le baptême, pourvu qu'en conférant ce sacrement il ait l'intention, comme nous avons vu, de faire ce que fait l'Église, et qu'il y applique

1. *Aperçu sur la théologie,* t. II, p. 264, 265. — 2. Cf. A. Neander, *Gesch. der christl. Relig. und Kirche,* t. IV, p. 247, 248.

la matière et la forme obligées, c'est-à-dire qu'en versant sur la tête du néophyte de l'eau naturelle il prononce *en même temps* les paroles : *Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.* Autrement le sacrement serait nul et sans valeur : tant il est vrai que, dans la pensée de l'Église, les sacrements opèrent bien plutôt *ex opere operato* que *ex opere operantis.*

Or, même à ces conditions, qui peut être assuré d'avoir reçu le baptême, et d'être chrétien [1] ?

Je termine par une hypothèse.

Voici un enfant né d'hier, il a été baptisé aujourd'hui. Le voilà revêtu de la blanche robe d'innocence. Cet enfant est le mien. Qu'il meure à cette heure, et, si j'en crois l'Église, il entre immédiatement, sans même passer par les flammes du purgatoire, en possession de l'éternelle béatitude. S'il vit, au contraire, quelques années sur cette terre, j'ai tout à craindre pour son salut : le baptême, en effet, tout en effaçant le péché originel, n'en détruit pas les suites. J'ai donc à redouter pour lui les embûches du démon, les séductions du monde, la triple concupiscence, sans parler des douleurs, des chagrins, des maladies, des langueurs, des misères de toute sorte qui l'attendent sur cette terre d'exil, dans cette vallée de larmes, et que ses péchés et les miens, et tous ceux de ses pères, à dater du premier homme, ne lui ont que trop mérités. Or, je suis un chrétien fervent, plein de foi, d'espérance et de charité, et je viens de relire le

1. Théodore Agrippa d'Aubigné, dans les *Aventures du baron de Fœneste,* raconte le fait suivant : « Un archevêque des plus riches, des plus doctes d'Italie, et un des plus grands hommes d'État, fut visité par sa nourrice, de laquelle, bien que pauvre villageoise, il voulut avoir la fréquentation deux jours pour se plaire aux contes de son enfance. Cette pauvre idiotte, le second jour, ravie des splendeurs de son nourrigeon, lui sauta au col, en disant : *Che qui donqua lo bambino qu'io baptizai pensando que trespassasse.* — Comment, dit le prélat, ma chère mère, n'ai-je été baptisé d'autre que de vous ? — Non, dit-elle, car nous vous tenions pour mort. Et il répliqua : En quels termes me baptisâtes-vous ? — *Mi fiol, diss'o, io ti battiso al nome di nostra Donna.* L'archevêque ajouta : *E dipiù ?* — *No più disse la balia, que noi altre no battiziavamo d'altra fogia.* Là finit le plaisir de ce personnage, qui emplit tout le collége des cardinaux de cris et lamentations, disant : Je ne suis pas chrétien, n'étant pas baptisé au nom de Dieu. Où sont tous les sacrements administrés par les prêtres que j'ai faits prêtres, et tant d'ecclésiastiques faussement sacrés de ma main, qui en ont tant sacré d'autres ? De quelle multitude ai-je rempli l'enfer, si les sacrements sont nécessaires à salut, et si Dieu s'attache à ce qui se fait *ex opere operato !* »

sermon de Massillon sur le petit nombre des élus. Comment hésiterais-je?...

Pourquoi mettre au hasard ce que la mort assure?

Conduit à la fois par le sentiment religieux le plus sublime et par le sentiment humain le plus tendre et le plus pur, je prends un couteau, et j'égorge mon fils; non sans regretter de n'avoir pas reçu moi-même de mon père, à la suite de mon baptême, une marque aussi précieuse, aussi vraie de sollicitude et d'amour. On assure que le fait s'est produit quelquefois. Supposez maintenant que toute la terre, convertie à la foi de l'Église, se compose à cette heure de chrétiens tous aussi fervents que moi : tous, à chaque enfant qui leur naîtra, s'empresseront comme moi de peupler le ciel d'un nouvel ange, et en moins d'un siècle cette terre maudite, Dieu soit loué! ne comptera plus un seul homme parmi ses habitants... On m'arrête ici, on m'objecte la loi de Dieu : *Tu ne tueras pas*. A la bonne heure! Je pourrais peut-être représenter qu'après tout ce ne saurait être un si grand crime à un père de sacrifier même son salut pour assurer celui de son enfant; rappeler que saint Paul lui-même a exprimé le vœu de devenir anathème et d'être séparé du Christ pour ses frères les Israélites[1]; demander enfin si Dieu, quelque terrible qu'on le suppose, aurait bien le courage de condamner en pareille occurrence le dévouement d'un père; mais je ne veux pas discuter ce point; je me contente de vous faire observer que la loi de Dieu, dans ce cas, est en contradiction palpable avec ce souverain précepte de la morale universelle : « Fais aux autres ce que tu voudrais qui te fût fait à toi-même, » et là-dessus je vous laisse à vos réflexions.

1. *Rom.*, IX, 3, 4.

HUITIÈME ÉTUDE.

LA SANCTION.

> Si mortui non resurgunt, manducemus et bibamus, cras enim moriemur.
>
> SAINT PAUL.
>
> Virtus nulla potest esse nisi erit gratuita.
>
> CICÉRON.
>
> Sui cuique mores fingunt fortunam.
>
> CORN. NEPOS, *Atticus*, c. XI.

I. — Nous l'avons dit, et notre affirmation n'est point demeurée sans preuves, la conscience, au sens propre du mot, n'existe pas pour le chrétien. Ce n'est pas en elle qu'il trouve sa force. Ce n'est pas d'elle qu'il peut, comme être moral, attendre la sanction de sa loi.

Cette loi, que la foi religieuse, déniant à la vertu toute valeur réelle et intrinsèque, fait dépendre uniquement de la volonté suprême d'un Dieu qui décide arbitrairement du beau et du laid, du vrai et du faux, du juste et de l'injuste; cette loi, non de liberté, mais de servitude, qui se résume d'un côté en commandement, de l'autre en obéissance, ne peut s'imposer et ne s'impose en effet que par l'attrait des récompenses et plus encore par la crainte des châtiments.

Jéhovah s'adressant aux Israélites : « Gardez mes jours de sabbat, leur dit-il par la voix de Moïse, et tremblez devant mon sanctuaire. Je suis le Seigneur. Si vous marchez selon mes préceptes, si vous gardez et pratiquez mes commandements, je vous donnerai les pluies propres à chaque saison; la terre produira les grains, et les arbres seront remplis de fruits : la

moisson, avant d'être battue, sera pressée par la vendange; et la vendange, avant d'être achevée, sera elle-même pressée par le temps des semailles; et vous mangerez votre pain, et vous serez rassasiés, et vous habiterez dans votre terre sans aucune crainte. J'établirai la paix dans l'étendue de votre pays; vous dormirez en repos, et il n'y aura personne qui vous inquiète. J'éloignerai de vous les bêtes qui pourraient vous nuire, et l'épée des ennemis ne passera point par vos terres. Vous poursuivrez vos ennemis, et ils tomberont en foule devant vous. Cinq d'entre vous en poursuivront cent, et cent d'entre vous en poursuivront dix mille : vos ennemis tomberont sous l'épée devant vos yeux. Je vous regarderai favorablement, et je vous ferai croître : vous vous multiplierez de plus en plus, et j'affermirai mon alliance avec vous. Vous mangerez les fruits de la terre que vous aviez en réserve depuis longtemps, et vous rejetterez à la fin les vieux, dans la grande abondance où vous serez des nouveaux. J'établirai ma demeure au milieu de vous, et je ne vous rejetterai point. Je marcherai parmi vous, je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple... Si vous ne m'écoutez point, et que vous n'exécutiez point tous mes commandements; si vous dédaignez de suivre mes lois, et que vous méprisiez mes ordonnances; si vous ne faites point ce que je vous ai prescrit, et si vous rendez mon alliance vaine et inutile, voici la manière dont j'en userai aussi avec vous : Je vous punirai bientôt par l'indigence et par une ardeur qui desséchera vos yeux, et qui vous consumera. Ce sera en vain que vous sèmerez vos grains, parce que vos ennemis les dévoreront. J'arrêterai sur vous l'œil de ma colère, vous tomberez devant vos ennemis, et vous serez assujettis à ceux qui vous haïssent; vous fuirez sans que personne vous poursuive. Si après cela même vous ne m'obéissez point, je vous châtierai encore sept fois davantage, à cause de vos péchés, et je briserai la dureté de votre orgueil. Je ferai que le ciel sera pour vous comme de fer, et la terre comme d'airain. Tous vos travaux seront rendus inutiles; la terre ne produira point de grains, ni les arbres ne donneront point de fruits. Si vous vous opposez encore à moi, et que vous ne vouliez point m'écouter, je multiplierai vos plaies sept fois davantage, à cause de vos péchés : j'enverrai contre vous des bêtes sauvages qui vous consumeront, vous et vos troupeaux; qui vous réduiront à un petit nombre, et qui de vos chemins feront des déserts. Si, après cela, vous ne voulez point

encore vous corriger, et que vous continuïez à marcher contre moi, je marcherai aussi moi-même contre vous, et je vous frapperai sept fois davantage, à cause de vos péchés : je ferai venir sur vous l'épée qui vous punira, pour avoir rompu mon alliance; et quand vous vous serez réfugiés dans les villes, j'enverrai la peste au milieu de vous, et vous serez livrés entre les mains de vos ennemis, après que j'aurai brisé votre soutien, qui est le pain, en sorte que dix femmes cuiront du pain dans un même four, qu'elles le distribueront au poids, et vous en mangerez sans en être rassasiés. Si, même après cela, vous ne m'écoutez pas encore, et que vous continuïez à marcher contre moi, je marcherai aussi contre vous, j'opposerai ma fureur à la vôtre, et je vous châtierai de sept plaies nouvelles, à cause de vos péchés, jusqu'à vous réduire à manger la chair de vos fils et de vos filles. Je détruirai vos hauts lieux, et je briserai vos statues. Vous tomberez parmi les ruines de vos idoles, et mon âme vous aura en une telle abomination, que je changerai vos villes en solitudes, je ferai de vos sanctuaires des lieux déserts, et je ne recevrai plus de vous l'odeur très-agréable des sacrifices. Je ravagerai votre pays, je le rendrai l'étonnement de vos ennemis mêmes, lorsqu'ils en seront devenus les maîtres et qu'ils l'habiteront [1]. »

Point d'autre sanction de la loi morale, au point de vue de la raison divine.

Les chrétiens, comme les juifs, craintifs adorateurs de Jéhovah, ne l'entendent pas différemment. A peine se rencontre-t-il entre les uns et les autres une légère variante. Chez les juifs, restés longtemps étrangers au dogme de l'immortalité de l'âme [2], promesses et menaces s'appliquent à la vie présente; chez les chrétiens, elles ont été définitivement reportées après la mort dans une vie future.

La transition n'a pourtant pas été aussi brusque, aussi décidée qu'en général on se l'imagine.

Au temps de Jésus-Christ, les juifs, comme on sait, étaient partagés sur ce point de doctrine. Les sadducéens, sans cesser d'être orthodoxes et de pouvoir prétendre, comme tels, à toutes

1. *Léviliq.*, ch. XXVI. Ces sortes de menaces et de promesses reviennent fréquemment dans le *Pentateuque*. Cf. en particulier le *Deutéronome*, ch. XXVIII. — 2. Cf. H. Ewald, *Gesch. des Volkes Israël*, t. II, p. 171-174.

les dignités du sacerdoce, même à celle de grand prêtre, n'admettaient point la résurrection des morts. Ils la rejetaient, en partie par ce motif qu'on doit pratiquer la vertu sans égard à aucune récompense. D'ailleurs, fidèles à l'ancien esprit hébraïque, loin de considérer cette terre comme une vallée de misères, ils acceptaient la vie présente comme le plus précieux bienfait et bornaient en elle toutes leurs espérances, tous leurs désirs, toute leur félicité. Ils disaient avec le Psalmiste : « Seigneur, conserve-nous la vie ; car il n'est personne qui se souvienne de toi dans la mort. Et quel est celui qui te louera dans l'enfer? (*Ps.* VI.) Quel profit retireras-tu de notre mort, lorsque nous descendrons dans la pourriture du tombeau? Est-ce qu'une poussière te pourra louer, ou publiera-t-elle ta vérité ? (*Ps.* XXIX.) Feras-tu donc des miracles en faveur des morts? ou les médecins les ressusciteront-ils pour qu'ils te louent ? Quelqu'un racontera-t-il dans le sépulcre ta miséricorde, et ta vérité dans le tombeau? Tes merveilles seront-elles connues dans les ténèbres de la mort, et ta justice dans la terre de l'oubli ? (*Ps.* LXXXVII.) Non, Seigneur, les morts ne te loueront point, ni tous ceux qui descendent dans l'enfer. Mais nous qui vivons, nous bénissons le Seigneur. (*Ps.* CXIII.) Nous le louerons pendant notre vie, nous célébrerons sa gloire tant que nous vivrons ; mais, quand leur âme abandonne leur corps, les hommes retournent dans la terre d'où ils sont sortis ; et ce jour-là même toutes leurs pensées périront. » (*Ps.* CXLV). Ils disaient avec le sage roi Salomon : « Les hommes meurent comme les bêtes, et leur sort est égal... Les uns et les autres respirent de même, et l'homme n'a rien de plus que la bête,... et tout tend en un même lieu. Ils ont tous été tirés de la terre, et ils retournent tous dans la terre. Qui connaît si l'âme des enfants des hommes monte en haut, et si l'âme des bêtes descend en bas? Et j'ai reconnu qu'il n'y a rien de meilleur pour l'homme que de se réjouir dans ses œuvres, et que c'est là son partage. Car qui le pourra mettre en état de connaître ce qui doit arriver après lui[1] ? » Ils disaient avec le pieux roi Ézéchias : « Seigneur, ceux qui sont dans le sépulcre ne te célèbrent point, les morts ne te louent point, et ceux qui descendent dans la tombe sont devenus étrangers à la vérité. Ce sont les vivants, ô Dieu ! ce sont les vivants qui te louent[2]. »

1. *Ecclés.*, III, 19-22. — 2. Isaïe, XXXVIII.

Durant la captivité de Babylone, les Juifs, mis en contact avec les doctrines de Zoroastre, reçurent des Perses, entre autres dogmes, celui que nous trouvons consigné dans le Zend-Avesta, le dogme de la résurrection générale et du jugement dernier, annonçant pour la fin des temps, avec le rétablissement de l'ordre et de la justice en toutes choses, le règne universel d'Ormuzd et la destruction de celui d'Ahriman. Beaucoup, parmi les Juifs, embrassèrent alors ce dogme consolateur, en l'adaptant, comme il était naturel, à certaines idées préconçues et aux circonstances spéciales de l'histoire et des destinées du peuple hébreu.

Ainsi avait fait en particulier, outre les esséniens, la secte des pharisiens, beaucoup plus nombreuse et plus populaire que la secte aristocratique des sadducéens, généralement composée de ce que la nation comptait de plus riche et de plus distingué. Ils enseignaient qu'après la résurrection il y aurait pour les méchants des châtiments éternels, et des récompenses pour les bons. Les bons ne pouvaient, ne devaient se rencontrer que parmi les Juifs. Du reste ce dogme, tel qu'ils l'avaient conçu, était assez grossier pour que les sadducéens vinssent demander sérieusement à Jésus à qui, dans l'hypothèse de la résurrection des morts, appartiendrait alors la femme restée veuve de sept maris [1].

Jésus n'alla pas plus loin dans cette doctrine que les pharisiens eux-mêmes. Seulement, au lieu d'une résurrection, il en admit deux : une partielle, celle des justes, et que pour cette raison saint Justin Martyr nomme la résurrection *sainte;* une autre, générale ou universelle; mais d'ailleurs ce qu'il conçoit, lui aussi, après la résurrection, c'est encore un monde visible et tangible, une sorte de rénovation de la vie terrestre, une Jérusalem sainte dont il sera le roi.

Conformément à ses paroles, à ses promesses, la résurrection première était attendue par les fidèles dans un très-prochain avenir.

S'identifiant avec certaines idées alors en faveur chez le peuple juif, Jésus avait en effet encouragé la croyance à un règne glorieux du Messie sur la terre. A saint Pierre, qui lui demandait un jour quelle récompense, après tout, recevraient ceux qui, comme lui, avaient tout quitté pour le suivre, il avait répondu :

1. Matth., XXII, 23 et seq.; Marc, XII, 18 et sq.; Luc, XX, 27 et sq.

« Je vous le dis en vérité, parce que vous m'avez suivi, lorsqu'au temps de la régénération le Fils de l'homme sera assis sur le trône de sa gloire, vous siégerez, vous aussi, sur douze trônes, et vous jugerez les douze tribus d'Israël. Vous mangerez et vous boirez à ma table dans mon royaume... Je vous le dis en vérité, nul ne quittera sa maison ou ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère, ou sa femme, ou ses enfants, ou ses terres, pour moi et pour l'Évangile, qui présentement, dans ce siècle même, ne reçoive cent fois autant, maisons, frères, sœurs, mères, enfants et terres, avec tout ce qu'il désire [1], et dans le siècle à venir la vie éternelle [2]. » Dans la prière enseignée par lui à ses disciples, il leur faisait dire, en s'adressant à Dieu : « Que ton royaume advienne sur la terre comme au ciel ; » et le jour où pour la dernière fois il célébra la Pâque avec ses apôtres, il avait fait entendre ces paroles : « Je vous déclare que je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai de nouveau avec vous dans le royaume de mon Père [3]. » Parole que lui-même oublia bientôt, s'il est vrai, comme l'assure saint Luc, qu'après sa résurrection il but encore et mangea plusieurs fois avec eux [4]. Dans le même temps, il avait résisté à leur impatience, et s'était refusé à leur faire connaître le jour précis du rétablissement du royaume d'Israël [5] ; mais il l'avait toujours annoncé comme très-prochain. Il avait dit, en parlant de son second avénement et des circonstances qui devaient en être le présage et le cortége : « Je vous le dis en vérité, cette génération ne passera point que toutes ces choses ne soient accomplies [6]... Je vous le dis en vérité, plusieurs sont ici présents qui ne goûteront point de la mort, avant d'avoir vu le Fils de l'homme venir en son règne [7]. » Quand il envoie les douze prêcher son Évangile, après leur avoir donné ses instructions, il ajoute : « Je vous le dis en vérité, vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël, que le Fils de l'homme apparaîtra [8]. » On a remarqué que dans sa fameuse réponse à Caïphe, qui lui demande s'il est

1. Je traduis ainsi, dans saint Marc, μετὰ διωγμῶν, comme s'il y avait μετὰ διωγμάτων. On pourrait aussi traduire μετὰ διωγμῶν, *à la suite de persécutions*. Mais on interprète, *avec des persécutions :* ce qui, en raison du contexte général, est tout simplement absurde. — 2. Cf. Matth., XIX, 27-29 ; Marc, X, 28, 29 ; Luc, XXII, 28-30. — 3. Matth., XXVI, 29. — 4. *Acta Apost.*, I, 4 ; X, 41. — 5. *Ibid.*, I, 6, 7. — 6. Matth., XXIV, 29-35 ; Luc, XXI, 25-33. — 7. Matth., XVI, 28 ; Marc, VIII, 39, ou IX, 1 ; Luc, IX, 27. — 8. Matth., X, 23.

le Christ fils de Dieu, Jésus, d'après le texte le plus ancien[1], s'est exprimé comme si sa venue sur les nuées du ciel, c'est-à-dire en puissance et en gloire, devait dater du moment même de sa mort[2].

Sur la foi de ces promesses, les apôtres attendaient, pleins d'espoir, cet avénement qui devait être presque aussi glorieux pour eux-mêmes que pour leur maître. Saint Jean, dans son *Apocalypse*, rappelle souvent que le jour actuel n'est séparé que par un intervalle très-court de celui qui doit être témoin du retour visible de Jésus sur la terre. « Le voici, dit-il, qui vient sur les nuées. Tout œil le verra, et ceux-là mêmes qui l'ont transpercé[3]. » Plus loin, dans le cours de sa vision prophétique : « Je vis, dit-il encore, je vis descendre du ciel un ange qui avait la clef de l'abîme et une grande chaîne en sa main. Il prit le dragon, l'ancien serpent, qui est le diable et Satan, et il l'enchaîna pour mille ans; et l'ayant jeté dans l'abîme, il ferma l'abîme et le scella sur lui, afin qu'il ne séduisît plus les nations, jusqu'à ce que ces mille ans fussent accomplis, après lesquels il doit être délié pour un peu de temps. Je vis aussi des trônes, et les apôtres s'assirent dessus, et ils reçurent le pouvoir de juger. Je vis aussi les âmes de ceux qui avaient eu la tête coupée à cause du témoignage rendu par eux à Jésus et à la parole de Dieu, et qui n'avaient point adoré la bête ni son image, ni n'en avaient reçu le caractère sur leur front et dans leurs mains; et ils vivront et ils régneront avec le Christ pendant mille ans. Les autres morts ne reviendront point à la vie, jusqu'à ce que ces mille ans soient accomplis. C'est là la première résurrection. Heureux et saint celui qui aura part à la première résurrection : la seconde mort n'aura point de pouvoir sur eux; mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ, et ils régneront avec lui pendant mille ans[4]. »

Saint Jean, selon toute apparence, avait espéré voir ce règne, sans passer lui-même par la mort. Il semble que saint Paul s'est aussi flatté par moments d'une semblable espérance. Il écrit en effet aux chrétiens de Thessalonique : « Nous vous disons, au nom du Seigneur, que nous qui vivons et qui sommes réservés pour l'avénement du Seigneur, nous ne préviendrons point ceux qui sont dans le sommeil de la mort. Car aussitôt que le signal

1. Matth., XXVI, 64. — 2. Voyez Alb. Réville, *la Vie de Jésus de M. Renan*, p. 52. — 3. *Apocal.*, I, 7. — 4. *Apocal.*, XX, 1-6.

aura été donné par la voix de l'archange et par le son de la trompette de Dieu, le Seigneur lui-même descendra du ciel, et ceux qui seront morts dans le Christ ressusciteront les premiers. Après quoi, nous qui sommes vivants et qui serons demeurés en vie nous serons emportés avec eux dans les nuées pour aller au-devant du Christ au milieu de l'air, et ainsi nous vivrons pour jamais avec le Seigneur [1]. »

Confiants dans l'enseignement des apôtres, qu'ils considéraient avec raison comme un reflet de la doctrine du maître, les fidèles, aux premiers jours de l'Église chrétienne, étaient donc dans la continuelle attente de cet avénement du Christ qui devait les venger des moqueries et des persécutions de leurs ennemis, et les combler eux-mêmes de gloire et de jouissances. Ils s'irritaient de tout retard, et nous voyons saint Pierre en particulier essayer de calmer ces impatiences [2]. Grand fut leur étonnement, quand saint Jean mourut à Éphèse, dit-on, presque centenaire : l'opinion générale, fondée, à ce qu'on croyait, sur certaines paroles de Jésus [3], était que le disciple bien-aimé ne connaîtrait pas la mort, et que le jour de l'avénement glorieux du Christ le trouverait encore plein de vie. Il fallut renoncer à cette douce croyance. Néanmoins la foi était alors si robuste, que dans l'histoire du dogme chrétien toute la première période, jusqu'à Constantin, est surtout dominée par la doctrine du royaume messianique. Affirmée dans l'Épître attribuée, justement ou non, à saint Barnabé, et aussi dans le *Pasteur* d'Hermas et dans les livres sibyllins, alors, comme on sait, honorés dans l'Église presque à l'égal des prophètes hébreux, la doctrine du millénarisme a été enseignée, comme dogme essentiellement chrétien, par saint Papias, disciple de saint Jean [4]; par saint Justin Mar-

1. I *Thessal.*, IV, 15-17. Cf. I *Cor.*, XV; *Philipp.*, IV, 20, 21. — 2. Cf. II Petr. *Epist.*, c. III. M. E. Renan, dans sa *Vie de Jésus,* cite cette Épître et celle de saint Paul aux Thessaloniciens, comme témoignages de la croyance des premiers chrétiens à la fin prochaine du monde. On voit si c'est avec raison. M. l'abbé Freppel, dans son *Examen critique,* le gourmande néanmoins à ce propos, mais avec aussi peu de sincérité qu'il lui dénie ailleurs que Jésus lui-même ait prédit son second avénement pour un avenir très-prochain. Dans l'un comme dans l'autre cas, la critique du savant abbé est de tout point inadmissible. Qu'il nous permette ici de le lui dire : ce n'est pas tout que d'avoir de l'esprit et de la malice, il faut encore être de bonne foi. — 3. Joann., XXI, 21-23. — 4. Cf. Euseb., *Hist. eccl.*, III.

tyr[1]; par saint Irénée[2], par Tertullien[3], par Lactance[4] et plusieurs autres des Pères et docteurs de la primitive Église. Saint Justin, après avoir exposé la doctrine des millénaires, ajoute textuellement : « Si vous rencontrez des gens qui, se disant chrétiens, rejettent cependant ces opinions et osent blasphémer le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, et qui disent qu'il n'y a point de résurrection des morts, mais qu'aussitôt après la mort leurs âmes sont reçues dans le ciel, gardez-vous de les tenir pour chrétiens. Pour moi et pour les chrétiens dont la doctrine est pure sur tous les points, nous savons qu'il y aura une résurrection de la chair, et que nous passerons mille ans dans Jérusalem rebâtie, embellie, agrandie, comme nous le promettent en effet Isaïe, Ézéchiel et d'autres prophètes. A leur témoignage il faut joindre celui d'un apôtre du Christ, nommé Jean, qui, entre autres choses qui lui furent révélées, nous a prédit que ceux qui auront cru à notre Christ passeront mille ans à Jérusalem, et qu'ensuite auront lieu pour tous ensemble et à la fois la résurrection générale, éternelle pour ainsi dire, et le jugement dernier[5]. »

Au temps de saint Augustin, les millénaires étaient encore nombreux. Saint Augustin lui-même avait d'abord admis le millénarisme[6], que plus tard il rejeta[7].

Quant à la résurrection générale, nous avons compris qu'elle devait avoir lieu mille ans après la première résurrection. Alors, mais seulement alors, devait se faire pour l'éternité, à la suite du jugement universel, la séparation définitive des boucs et des brebis, l'irrévocable répartition des récompenses et des châtiments. Ainsi l'enseignent, sur la foi de Jésus et des apôtres, tous les Pères de la primitive Église catholique. Pas plus que saint Paul[8], ils n'admettent que ceux-là mêmes qui sont morts dans le Seigneur soient maintenant auprès de Jésus-Christ. Conformément à la tradition apostolique, ils assignent généralement aux âmes des défunts, dans l'intervalle de la mort à la résurrection, un lieu particulier, au centre de la terre, où, selon les uns, elles demeurent dans un état de captivité et de som-

1. *Dial. cum Tryph.* — 2. *Advers. Hæres.*, v, 25-36. — 3. *Contra Marc.*, iii, 24; *de Resurrect. carn.*, xii; *de Anima*, lviii. — 4. *Instit. divin.*, vii, 20. — 5. *Dial. c. Thryph.*, lxxx, lxxxi. — 6. *Sermo* clix. — 7. *De Civit. Dei*, l. XX, c. vii et sq. — 8. I *Thessal.*, iv, 13 et sq.

meil, suspensif de toute personnalité ; où, selon d'autres, elles ont un avant-goût, celles-ci des joies du ciel, celles-là des tourments de l'enfer. C'est là, selon Hermas[1] et saint Clément d'Alexandrie[2], que se trouvaient les âmes des pieux Israélites morts avant le Christ; c'est là que, dans l'intervalle de sa mort à sa résurrection, Jésus descendit lui-même pour leur annoncer l'Évangile; c'est là que les apôtres les ont baptisés[3]; c'est là aussi que toutes attendent la résurrection.

Ces croyances, après le IIIe siècle, étaient encore celles de plusieurs, parmi lesquels il faut remarquer saint Ambroise de Milan, saint Hilaire de Poitiers, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, et même saint Augustin[4].

Ainsi, tout l'espoir des chrétiens était alors, comme encore aujourd'hui, dans la résurrection des morts. Il est aisé d'en comprendre la raison.

Jésus était bien éloigné d'adapter à son dogme d'une vie future la notion platonique ou cartésienne de l'immortalité de l'âme. L'idée de *spiritualité* ou d'*immatérialité* est restée tout à fait étrangère à sa pensée. Ses disciples immédiats, ses apôtres, ne l'entendirent pas autrement que lui, et les Pères de la primitive Église, dont plusieurs faisaient Dieu lui-même corporel, étaient également bien loin d'imaginer une âme *immatérielle*. Tous ceux en particulier des trois premiers siècles professent à cet égard l'opinion exprimée par Tertullien, qui en fait même un dogme de foi[5] : comme lui, ils croient les âmes corporelles ;

1. *Past.*, l. III, *Simil.* IX. — 2. *Strom.*, l. II et VI. — 3. Cf. Justin M., *Dial. c. Tryph.*, II. 5, 80; Iren., *adv. Hæres.*, l. V, c. XXXI et c. V, § 1; l. II, c. XXXIV, § 1; Tertull., *de Anima*, c. LV; *de Resurrect. carn.*, c. XLIII; Origen., *In libr. Reg.*, *Hom.* II; Lactant., *Inst. div.*, l. VII, c. XXI. — 4. Cf. Ambros., *de Bono mortis*, c. X; *de Caïno et Abele*, l. II, c. II; Hilar. Pict., *in Psalm.* CXIX, § 16; *in Ps.* CXX; Chrysost., *in Epist. ad Hebr.*, *Hom.* XXVIII, et *in I Ep. ad Corinth.*, *Hom.* XXXIX; Cyrill. Alex., *contra Anthropomorph.*, c. V, VII et sq.; August., *Enchir. ad Laurent.*, c. CIX. Le pape Jean XXII prétendit, au XIVe siècle, renouveler l'opinion, alors oubliée depuis longtemps, que les âmes des justes ne sont admises aux félicités du paradis qu'après la résurrection des corps. La Sorbonne condamna cette proposition comme hérétique, et le pape Benoît XII fut contraint de publier une rétractation arrachée à son prédécesseur la veille même de sa mort. Cf. Baluze, *Vitæ paparum Avenion.*, t. I, p. 182; d'Argentré, *Collect. jud. de novis erroribus*, t. I, p. 314 et suiv. — 5. Tertull., *de Anima*, c. VII; *de Resurrect.*, c. XVII. Dans son traité *de Carne Christi*, c. XI, Tertullien, en parlant de Dieu, s'exprime en

comme lui aussi sans doute, du moins pour la plupart, ils ont cru que l'âme, sans le corps, ne peut plus rien sentir.

C'était la conséquence naturelle de l'idée qu'en général on se formait de l'union de l'âme et du corps. Dans la pensée de saint Justin par exemple, et suivant ses expressions mêmes, le corps est uni étroitement à l'âme et forme avec elle un tout en quelque sorte indissoluble : « De même, dit-il, que, si de deux bœufs attelés au même joug l'un est séparé de l'autre, ni l'un ni l'autre ne peut plus labourer ; ainsi ni l'âme ni le corps, le lien qui les unissait une fois rompu, ne peut rien faire isolément [1]. » Ailleurs il dit encore : « La ressemblance divine, d'après laquelle l'homme a été créé, se rapporte nécessairement aussi à la forme et à la nature du corps humain ; car, suivant la *Genèse*, c'est aussi dans sa chair que l'homme a été formé à l'image de Dieu. En conséquence, n'est-il pas absurde de prétendre que cette chair, façonnée par Dieu même à son image, n'est qu'une matière vile et sans prix [2] ? »

Ainsi s'expliquent la convenance et la nécessité, pour la vie future, d'une résurrection charnelle : « Il faut, dit Tertullien,

ces termes : « Ne esse quidem potest, nisi habens per quod sit. Quum autem (anima) sit, habeat necesse est aliquid per quod sit. Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est. » Ailleurs (*adv. Praxeam,* c. VII), il dit encore : « Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus Spiritus est ? Spiritus enim corpus sui generis in suâ effigie. » Cf. Malebranche, *de la Recherche de la vérité,* l. I, ch. XII, § 3. M. Guizot, dans son *Histoire de la civilisation en France,* t. Ier, p. 160, 161, cite plusieurs passages qui témoignent que la matérialité de l'âme était, dans les premiers siècles et chez les Pères de l'Église, une opinion non-seulement admise, mais dominante. Cf. aussi E. Haag, *Histoire des dogmes chrétiens,* 2e part., p. 69-70.

1. Justin M., *de Resurrect.,* n. 8, 10. — 2. *Cohort. ad Græc.*, n. 38. On comprendra mieux encore la pensée de saint Justin, si l'on veut la comparer à celle de saint Irénée, *adv. Hæres.*, l. V, c. VI. « L'homme tout entier, et non pas une partie de l'homme, est fait à la ressemblance de Dieu. Or l'âme et l'esprit peuvent bien être une partie de l'homme, mais non l'homme tout entier. L'homme parfait est comme un mélange, c'est l'union d'une âme avec cette chair qui a été créée à la ressemblance de Dieu. » Fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis. Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam. Perfectus autem homo commixtio est et adunitio animæ assumentis spiritum Patris et admixta ei carni quæ est plasmata secundum imaginem Dei. On rencontre la même doctrine, en particulier dans Lactance, dans les *Clémentines* et dans Tertullien. Cf. Haag, *Histoire des dogmes chrétiens,* 2e part., p. 99-100.

que les corps se représentent aussi; car l'âme ne peut sentir qu'autant qu'elle est unie à une matière qui la fixe, c'est-à-dire à la chair[1]. »

Au reste, même après la résurrection générale, tous les élus ne devaient pas se trouver réunis en un même lieu. Le Christ avait dit : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon père[2]. » Saint Irénée interprète que ceux qui, au jour du jugement dernier, seront estimés dignes du ciel, y seront transportés; que d'autres auront seulement en partage les délices du paradis terrestre; que d'autres encore habiteront la brillante Jérusalem, descendue du ciel en terre, telle que la décrit saint Jean dans son *Apocalypse;* il ajoute que le Sauveur sera visible à tous, dans la mesure toutefois dont chacun sera trouvé digne[3].

Je m'arrête... A Dieu ne plaise que je songe à rappeler ici toutes les puérilités que les Pères et docteurs de l'Église ont débitées pendant des siècles, avec un sérieux imperturbable, au sujet de la résurrection des morts : c'est encore là une de ces hontes de l'esprit humain que, par pudeur, il convient de laisser dans l'ombre.

Malheureusement, l'horrible sert ici de fond au ridicule. Tout a été dit sur la monstrueuse iniquité qu'il y aurait, de la part d'un Dieu, à punir par des supplices sans fin, comme sans mesure, une créature bornée dans son intelligence et dans sa volonté, qui d'ailleurs n'a pas sanctionné de son approbation ni consenti librement la loi tout arbitraire qu'il a plu à ce Dieu de lui imposer. L'atrocité de ce dogme, autrefois adopté sans réflexion par des peuples enfants, révolte aujourd'hui, même parmi les chrétiens, tous ceux en qui toute conscience humaine n'est pas complétement éteinte.

Il faut avouer que les sages de l'antiquité classique comprenaient autrement la doctrine de l'expiation. « L'homme injuste et criminel, disaient-ils, est malheureux en toute manière; il l'est encore davantage s'il ne subit aucun châtiment et s'il n'obtient pas justice, c'est-à-dire la juste punition de ses crimes; car commettre l'injustice et n'en être point châtié, c'est le premier et le plus grand de tous les maux. Si donc on a commis une injustice, ou si quelque autre personne pour qui l'on s'intéresse

1. *Apolog.*, c. XLVIII. Cf. Arnobe, *advers. Gentes*, l. II. — 2. *Joann.*, XIV, 2. — 3. Iren., *adv. Hæres.*, l. V, c. XXXVI, § 1, 2.

s'est rendue coupable, il faut aller de soi-même se présenter au lieu où l'on recevra au plus tôt la correction convenable, et s'empresser de se rendre auprès du juge comme auprès d'un médecin, de peur que la maladie de l'injustice venant à séjourner dans l'âme n'y engendre une corruption secrète et ne la rende incurable. »

Telle est la théorie de l'expiation exposée par Platon, au nom de Socrate, dans le *Gorgias*. La justice pénale n'a ici d'autre but que d'exciter dans le coupable qu'elle châtie le repentir de sa faute, de l'améliorer et de le ramener au bien, en le réhabilitant à ses propres yeux et dans l'estime des autres hommes.

Rien de semblable dans le système de la justice divine. Il n'y a plus même lieu à repentance pour le coupable livré à ses arrêts vengeurs. Dans la vie future, selon le dogme chrétien, le libre arbitre dans l'homme est complétement anéanti : la volonté de s'amender est ôtée aux damnés, comme aux élus celle de déchoir. Ni les uns ni les autres ne peuvent plus changer; tous sont devenus immuables comme Dieu même.

Sont-ce là des notions que puissent, sous aucun rapport, accepter la raison humaine? « Est-ce une conception bien digne en effet de la toute-puissance, de la justice et de la bonté de Dieu, que cette séparation éternelle des bons et des méchants; que ce jugement inexorable imaginé comme le seul moyen final de rétablir l'ordre dans la création, ordre qui n'a été troublé, dans le système de ce dogme, que par le présent funeste de la liberté fait à l'homme sans nécessité, et comme moyen d'épreuve, par l'auteur de l'univers? Est-ce une solution morale et digne de Dieu, que cette vengeance éternelle de sa part envers une faible créature, qu'il savait d'avance devoir succomber à la tentation à laquelle il l'avait exposée? Cette vengeance, qui n'est plus une expiation dont le but est de faire rentrer l'homme en grâce et de le purifier; cette vengeance, qui n'a point pour but de détruire le mal, de faire régner le bien, mais qui change un mal passager en un mal éternel et sans remède, n'est-elle pas en définitive le triomphe du mal sur le bien? Le chœur immense des damnés, plus nombreux que celui des élus, et qui, dans le dogme chrétien, doit, pendant l'éternité, maudire et blasphémer, n'est-il pas, au point de vue de l'ordre universel, une négation de la toute-puissance et de la bonté de Dieu? Il reste impuissant et désarmé devant le pouvoir de mal faire, qu'il a donné à l'homme,

en le créant avec une âme immortelle et avec la liberté, qui devait la mettre en opposition avec ses desseins, et l'empêcher de faire régner le bien d'une manière absolue dans la création. Certes, avec cette prophétie du Christ : Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus ; avec ces tableaux du paradis et de l'enfer qui représentent, d'un côté, le petit nombre des élus jouissant d'éternelles délices, et, de l'autre, la multitude des damnés vouée à d'épouvantables tourments, on peut agir puissamment sur les imaginations et maîtriser les esprits crédules et timides. Mais, nous le demandons, est-ce là une solution raisonnable, juste et vraie, donnée au problème de la création, et le mal final ne surpasse-t-il pas le bien final, dans cette vie éternelle imaginée pour servir de compensation aux maux nécessaires qui résultent, pour les êtres vivants, des lois fatales de l'univers? Le rétablissement de ce que l'on appelle l'ordre, à ces conditions, n'est-il pas pire que ce que l'on appelle le désordre actuel [1] ? »

Si les anciens, dans leurs fictions poétiques ou dans leurs philosophiques rêveries, admettaient un moment l'hypothèse d'un enfer pour les méchants, du moins ils ne les y laissaient pas pendant toute une éternité. Après mille ans d'expiation, ils les ramenaient à une nouvelle vie sur la terre [2].

Aujourd'hui, l'Église chrétienne, je le sais, tout en maintenant dans cette question le côté horrible, ne pouvant pas mieux faire, pour le reste va répétant, elle aussi : *Nous avons changé tout cela.* Mais il n'était pas, croyons-nous, sans intérêt de montrer et de bien faire comprendre qu'elle ne s'est dégagée, en partie seulement, que par une lente transition, des idées grossières qu'elle avait d'abord héritées de la Synagogue, et que ce travail de transformation s'est opéré sous l'influence de certaines idées philosophiques, pures conceptions de l'esprit humain, tout à fait étrangères au dogme chrétien.

Pour le chrétien en effet, comme pour le juif, tous deux également dans l'attente de la résurrection et du jugement dernier, aspirant tous deux également aux meilleures places dans le royaume messianique, la vertu ne vaut que par ce qu'elle rapporte, elle n'est qu'un objet de spéculation et de lucre. Séduit par les promesses de son Dieu, le croyant s'écrie avec saint

1. Ch. Lemaire, *Initiation à la philosophie de la liberté.* — 2. Voyez Platon, *Axioch.;* Virgil., *Æneid.*, l. VI, v. 748 et sq.

Jérôme : « O quelle immense béatitude, de recevoir beaucoup en échange de peu, l'éternité en échange d'un moment, l'immortel en échange du périssable, et d'avoir Dieu pour débiteur[1] ! » Si le chrétien embrasse la pauvreté, c'est que le pauvre, chéri de Dieu, partagera avec Lazare les joies et les consolations qui l'attendent au sein d'Abraham, tandis que le riche, haï de Dieu, ayant reçu ses biens dans la vie présente, n'aura que des tourments dans la vie future; si le chrétien s'assoit, au banquet, à la dernière place, c'est pour qu'on lui dise de monter plus haut; s'il emploie ses richesses d'iniquité à se faire des amis, c'est afin qu'ils le reçoivent un jour dans les tabernacles éternels[2]; s'il fait l'aumône, s'il prie, s'il jeûne en secret, c'est qu'il sait que son Dieu voit dans le secret et le lui rendra au centuple[3]. Ce n'est pas par amour du bien, ce n'est pas en haine du mal qu'il pratique la vertu : s'il se soumet à la loi divine, c'est uniquement dans l'espoir de plaire à son Dieu et pour devenir l'objet de sa prédilection; car il aspire au paradis, et surtout il redoute l'enfer. Ses actes peuvent ainsi ressembler à des vertus, mais ils ne procèdent pas de la vertu : ils sont dans la *légalité,* non pas dans la *moralité.* Et qu'on ne m'oppose pas ici quelques âmes d'élite, fourvoyées dans les sentiers de la foi religieuse, et qui ont aimé certainement pour eux-mêmes, sans crainte de l'enfer, sans espoir du paradis, le beau, le vrai, le juste. Je sais que saint Clément d'Alexandrie, dans ses *Stromates,* a exprimé cette belle pensée, que « entre la sagesse et le bonheur éternel, si tous deux pouvaient être séparés, il n'hésiterait pas à choisir la sagesse; et que, si Dieu lui promettait la félicité pour récompense du péché, il se refuserait à rien faire contre ce qu'il a une fois élu comme bon en soi et conforme à la raison. » Je sais que, par un aveu arraché à leur raison d'homme, malgré la foi du chrétien, saint Thomas d'Aquin, Hugo Grotius, Leibnitz et Clarke, ont reconnu que « dans le cas même où il n'y aurait ni Dieu, ni peines, ni récompenses, encore serions-nous obligés d'observer les lois du droit naturel, qui n'en serait, après tout, ni moins sacré ni moins inviolable. » Ces âmes-là sans doute

1. Hieron., *Epist.* VII, alias CL, *ad Hedibiam,* t. IV, part. I, col. 169, in edit. BB., quæst. I. O quanta beatitudo, pro parvis magna recipere, æterna pro brevibus, pro morituris semper viventia, et habere Dominum debitorem! — 2. Voyez Luc, XIV, XV, XVI. — 3. Matth., VI.

étaient dignes de comprendre et de pratiquer la vertu pour elle-même, indépendamment de Dieu et, dans l'occasion, malgré lui.

Il n'en reste pas moins vrai que le chrétien, pénétré des maximes de la raison divine et conséquent avec ses principes, dira toujours avec saint Paul : « Si nous n'avons d'espérance en Jésus-Christ que pour cette vie, nous sommes les plus misérables de tous les hommes. Si les morts ne ressuscitent point, pourquoi nous exposer au péril à cause de notre foi? S'il n'y a pas une autre vie, ne songeons qu'à boire et à manger, car nous mourrons demain[1]. » Il dira avec Athénagore : « Serions-nous donc si purs et si irréprochables, si nous ne croyions que Dieu a les yeux sur toute la race humaine? Mais nous sommes persuadés que nous avons à rendre à Dieu, notre créateur et le créateur du monde entier, compte de toute notre vie, et voilà pourquoi nous élisons un genre de vie si honnête, si bienfaisant et si méprisé[2]. » Il dira avec Lactance : « Ce n'est pas, comme le disent les philosophes païens, à cause d'elle-même qu'il faut rechercher la vertu, mais à cause de la vie bienheureuse qui suit nécessairement la vertu[3]. » Il dira avec Pascal : « Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle. » Il dira avec Massillon : « Si tout meurt avec le corps, les maximes de l'équité, de l'amitié, de l'honneur, de la bonne foi, de la reconnaissance, ne sont plus que des erreurs populaires... Si tout meurt avec nous, les doux noms d'enfant, de père, d'ami, d'époux, sont des noms de théâtre et de vains titres qui nous abusent... Pour tout dire en un mot, si tout meurt avec nous, les lois sont une servitude insensée;... la justice, une usurpation sur la liberté des hommes; la loi des mariages, un vain scrupule; la pudeur, un préjugé; l'honneur et la probité, des chimères; les incestes, les parricides, les perfidies noires, des jeux de la nature et des noms que la politique des législateurs a inventés[4]. » Il dira, moins éloquemment, avec le théologien Bergier : « Ceux qui ont décidé que la vertu doit être aimée et embrassée pour elle-même, sans aucun motif de crainte ou d'espérance pour une autre vie, étaient des charlatans qui voulaient nous séduire par des mots vides de

1. I *Cor.*, xv, 19, 30, 32. — 2. *Legatio pro Christian.* — 3. *Instit. divin.*, III, 12. Non est igitur, ut aiunt, propter scipsam virtus expetenda, sed propter vitam beatam, quæ virtutem necessario sequitur. — 4. *Sermon sur la vérité d'un avenir.*

sens ; ils supposaient que l'homme peut agir sans motif et sans raison. Jésus-Christ seul a fondé la vertu sur sa vraie base, en lui proposant pour motif le désir de plaire à un Dieu juste, rémunérateur de la vertu et vengeur du crime[1]. » En un mot, il dira avec les premiers et les derniers Pères de l'Église : « S'il n'y a ni Providence ni résurrection des morts, alors plus de crainte de Dieu : la vertu et la piété sont anéanties, car, au point de vue du résultat, la vertu et le vice se ressemblent. Qui voudra encore adorer Dieu et l'honorer, s'il ne fait rien pour les hommes? ou qui voudra se montrer bienfaisant envers les nécessiteux et les faibles, s'il n'est point de récompense à attendre? Si tout meurt avec nous, c'est sottise que de pratiquer la vertu[2]. »

Ainsi, comme l'a très-bien observé Spinosa, « la piété, la religion et toutes les vertus qui se rapportent à la force d'âme, sont, aux yeux du croyant, un lourd fardeau dont il espère se débarrasser à la mort, en recevant le prix de son esclavage, j'entends de sa soumission à la religion et à la piété. » Comme ce prêtre avare dont parle dans quelqu'une de ses lettres Mme de Sévigné, il mange de la merluche toute sa vie pour manger du saumon après sa mort.

L'état moral des sociétés modernes, livrées depuis si longtemps aux influences de ces théories toutes d'intérêt et d'égoïsme, proclame, hélas ! combien Diderot avait raison quand il a dit : « Dans toute hypothèse de religion, où l'espoir et la crainte sont admis comme motifs principaux et premiers de nos actions, l'intérêt particulier, qui naturellement n'est en nous que trop vif, n'a rien qui le tempère et le restreigne, et doit par conséquent se fortifier chaque jour par l'exercice des passions, dans des matières de cette importance. Il y a donc à craindre que cette affection servile ne triomphe à la longue, et n'exerce son empire dans toutes les conjonctures de la vie ; qu'une attention habituelle à un intérêt particulier ne diminue d'autant plus l'amour du bien général, que cet intérêt particulier sera plus grand ; enfin, que le cœur et l'esprit ne viennent à se rétrécir, défaut, à ce qu'on dit en morale, remarquable dans les zélés de toute religion... Si l'espoir des récompenses à venir était, dans l'homme, à l'ex-

1. *Dict. de théologie,* au mot Vertu. — 2. Cf. en particulier Athenagoras, *Legat. pro Christ.*, éd. Stephani, p. 31, 32 ; Nemesius, *de Natura hominis*, XLII ; Lactantius, *Instit. divin.*, VII, 9.

clusion de tout amour, le seul motif de sa résignation, si cette pensée excluait absolument en lui tout sentiment libéral et désintéressé, ce serait un vrai marché qui n'indiquerait ni vertu ni mérite, et dont voici, à proprement parler, la cédule : « Je résigne à Dieu ma vie et mes plaisirs présents, à condition « d'en recevoir en échange une vie et des plaisirs futurs qui « valent infiniment mieux[1]. »

II. — Sénèque a dit : « Il y a des gens qui, dans l'honnête, n'affectionnent que l'utile, qui ne trouvent aucun charme dans la vertu sans profit. Ils ignorent que la vertu perd tout son éclat, toute sa grandeur, du moment qu'il s'y mêle quelque chose de vénal. Quoi de plus honteux, en effet, que de calculer le taux de la probité? La vertu n'invite pas par le gain, ne détourne pas par la perte; et loin de séduire par l'espoir et les promesses, elle ordonne au contraire de se sacrifier tout entier pour elle... Que gagnerai-je, dis-tu, à faire le bien courageusement et de bonne grâce? Cela même de l'avoir fait. On ne te promet rien de plus : s'il survient au delà quelque avantage, regarde-le comme un accessoire. La récompense des choses honnêtes est en elles-mêmes[2]. »

Est-ce des épicuriens ou des chrétiens que Sénèque entendait parler? Quoi qu'il en soit, son langage est ici celui de la raison humaine. Pour elle, en effet, la loi morale, distincte de la religion et fondée uniquement sur la nature des êtres capables de la comprendre et de l'observer, ne peut puiser qu'en elle-même, en elle-seule, sa valeur, son autorité, sa sanction. Il en est de la vertu comme de la liberté, de la science, de la beauté : c'est en elle, il est vrai, en elle avant tout que nous trouvons le bonheur de notre nature ; mais ce bonheur, pour en jouir, il ne faut pas y prétendre, et c'est volontiers dans ce sens que j'interpréterais la parole du sage Nazaréen : « Celui qui aime son âme la perdra[3]. » Il faut avant tout aimer et pratiquer la vertu pour elle-même.

Oderunt peccare boni virtutis amore[4].

Ainsi en ont jugé des nations entières et, à leur tête, les plus grands philosophes de tous les pays et de tous les temps.

1. Diderot, *Essai sur le mérite et sur la vertu*. — 2. *De Benefic.*, IV, 1. — 3. Matth., XVI, 25. — 4. Horat., *Epist.*, l. I, ep. XVI, v. 52.

Un moraliste, auquel nul autre ne saurait être préféré, un philosophe dont les doctrines, après vingt-quatre siècles, font encore loi aujourd'hui chez des peuples nombreux, le sage Khoung-tseu, ne sait rien d'un Dieu qui légifère, qui récompense ou qui châtie. Il n'invoque, en morale, d'autre autorité que celle de la raison, d'autre sanction de la loi que la loi elle-même. Il faut en dire autant de Lao-tseu et de Bouddha, chez les Orientaux. Aussi, point de peuple plus insoucieux d'une vie future que les Chinois. A peine se rencontre-t-il parmi eux quelques individus qui se demandent si quelque partie d'eux-mêmes doit échapper à la mort. Et cependant il n'est pas de peuple qui attache autant d'importance aux honneurs funèbres et qui conserve aussi religieusement le souvenir des ancêtres. Un missionnaire chrétien, le père Pedranzini, nous a conservé les paroles que lui adressait, sur la question qui nous occupe, un mandarin chinois. Elles méritent d'être rapportées : « Nous nous gardons, disait le disciple de Khoung-tseu, de rien décider en fait de choses qui ne sont pas évidentes, et que les anciens sages tenaient pour incertaines. L'axiome des hommes saints consiste dans la particule *si*. Ils disent : S'il y a un paradis, les hommes vertueux y goûteront mille délices ; s'il y a un enfer, les lâches et les méchants y seront précipités. Mais qui peut affirmer qu'il en soit ou qu'il n'en soit pas ainsi? S'abstenir du mal, faire le bien, voilà le point important. Le livre de Taï-hio dit : Le principal est la vertu, les richesses et le bonheur sont l'accessoire. Le livre Lioun-in dit : Ce que tu ne veux pas pour toi, ne le fais pas à autrui. Tout gît là. Qu'on agisse ainsi, et cela suffit; les félicités du paradis, s'il y en a un, suivront comme accessoire [1]. »

L'antiquité classique s'est bien gardée, elle aussi, de confondre avec ses croyances religieuses les lois de la morale. On a eu la maladresse de lui en faire un reproche, comme on a reproché au traité *des Devoirs*, de Cicéron, ce qui imprime justement à cette œuvre le cachet de la perfection : « l'omission, a-t-on dit, des devoirs religieux, et l'oubli du principe supérieur, source de tout bien, de toute vertu et de tout bonheur, auquel se rattache tout ce qui constitue l'honnête. »

La sagesse des anciens a peu insisté en effet sur la possibilité d'une sanction de la loi morale par delà le tombeau. Chez eux,

1. Cf. C. Cantù, *Histoire univ.*, l. IV, ch. XXVI, note.

la croyance à l'immortalité de l'âme n'a jamais fait partie de la religion publique ; aucune loi religieuse n'imposait ce dogme, il était loisible de l'admettre ou de le nier, la chose paraissait sans conséquence, et nous pouvons affirmer que sur cette question tout à fait secondaire leurs élucubrations ne sont jamais sorties du domaine de l'hypothèse. Virgile a dit, il est vrai, en manière de poëte :

Sedet, æternumque sedebit
Infelix Theseus ; Phlegyasque miserrimus omnes
Admonet, et magna testatur voce per umbras :
Discite justitiam moniti, et non temnere Divos [1];

mais il a dit aussi, en manière de philosophe :

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari [2].

Cicéron ne nie pas l'immortalité de l'âme humaine : loin de là ; mais il ne voit dans ce qu'on racontait de l'enfer et de ses tourments que « pures imaginations de poëtes et de peintres, » *poetarum et pictorum portenta* [3]. « Où est, dit-il, la vieille femme assez imbécile pour craindre

Ces gouffres ténébreux, ces lieux pâles et sombres,
Effroyable séjour de la mort et des ombres [4] ? »

Les philosophes anciens ne voulaient pas qu'on dirigeât les hommes par la crainte des dieux et de leurs vengeances : « Ce n'est pas un bon moyen de détourner les hommes de l'injustice que la crainte des dieux, disaient-ils. Tout ce discours sur les vengeances divines est sujet à beaucoup de controverses et de difficultés. Il ne diffère pas beaucoup des contes, par lesquels les femmes empêchent les petits enfants de mal faire [5]. » Les anciens étaient persuadés qu'il ne faut pas traiter les hommes comme des enfants à qui l'on fait peur, et qu'il n'y a de moralité que si l'on aime et si l'on embrasse la vertu pour elle-même et par raison.

Aucun ne s'est donc avisé qu'il pût y avoir en Dieu une justice vindicative. Cicéron dit formellement : « Que voyez-vous dans

1. *Æneid.*, VI, 617-620. — 2. *Georg.*, II, 490-492. — 3. *Tuscul.*, I, 5, 6. — 4. *Ibid.*, I, 21. — 5. Cf. J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. I, p. 362.

le serment? Craignez-vous la colère de Jupiter? Mais l'opinion de tous les philosophes, non-seulement de ceux qui disent que Dieu ne fait rien et n'exige rien, mais de ceux même qui veulent qu'il fasse et médite sans cesse quelque chose, c'est que Dieu n'est jamais irrité, et qu'il ne saurait nuire à personne... On ne doit donc pas craindre que Jupiter irrité nous fasse aucun mal... Dans le serment, c'est sa force qu'il faut voir, et non la crainte qu'il doit nous inspirer. Or, ce que vous avez promis affirmativement, en prenant Dieu pour témoin, vous devez le tenir. Laissons la colère céleste, qui n'existe pas ; mais songeons à la justice, à la bonne foi, à cette bonne foi que nos pères voulurent placer dans le capitole à côté du roi des dieux [1]. » Il a d'avance, en quelque sorte, commenté sa pensée, quand il a dit : « Que le juge, après avoir fait le serment, avant de porter la sentence, se souvienne alors qu'il a pour témoin Dieu, c'est-à-dire, selon moi, sa propre conscience, qui est ce que Dieu a donné à l'homme de plus divin [2]. »

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, Aristote n'admet aucun rapport entre Dieu et la loi morale. Il ne va pas non plus chercher hors d'elle la sanction de cette loi. Il enseigne que « la vertu, lors même que par impossible elle n'aurait aucune influence sur le bonheur, n'en mériterait pas moins d'être l'objet de nos recherches et de nos efforts [3]. »

Platon, lui aussi, va sans cesse répétant, ce qui est le fonds même de ses doctrines morales : « Travaille à être parfait, sans autre considération que d'être parfait. Suis la raison, par amour de la raison, sans t'embarrasser des conséquences [4]. »

Le Portique ne l'entend pas autrement que l'Académie et le Lycée : « Ce n'est pas, disaient les stoïciens, pour l'utilité qui en résulte ou qui n'en résulte pas que la justice doit être pratiquée, mais pour l'excellence qui est en elle ; la justice est bonne, non par la loi des hommes, mais par sa nature, φύσει οὐ νόμῳ. » Sénèque, en maint endroit, répète la leçon de ses maîtres : « Que chacun, dit-il, se persuade avant tout qu'il faut pratiquer la justice sans en attendre aucune récompense [5]. »

Cicéron, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, s'est

1. Cicero, *de Offic.*, III, 28, 29. — 2. *Ibid.*, III, 10. — 3. Arist., *Ethic. Nicomach.*, X, 3, ad finem. — 4. Cf. Tennemann, *Gesch. der Philosophie*, t. II, p. 484-487, 501. — 5. Senec., *Epist.* CXIII, ad finem. Cf. *Epist.* LXXXI.

fait l'écho de la sagesse antique : « Personne, dit-il, ne doute de cette vérité : toutes les vertus, et l'honnêteté qui résulte de la vertu, et qui en est inséparable, sont d'elles-même à rechercher, et tout ce qui est honteux est aussi de soi-même à éviter et à fuir... C'est l'équité, le droit lui-même que chérissent tous les gens de bien... Le droit est donc pour lui-même digne de recherche et de culte. Ce qui est vrai du juste, l'est de la justice ; et par suite, toutes les autres vertus qui sont en elle doivent être cultivées pour elles-mêmes... La justice ne recherche aucun prix, aucun salaire ; elle est donc recherchée pour elle-même, et il en est ainsi de toutes les vertus... Qui verra sans quelque répugnance un homme plongé dans le désordre ; sans haine, un homme infâme ; sans aversion, des gens sordides, vains et infidèles à leur parole et à leurs serments ?... Et d'ailleurs, si la vertu est recherchée pour ses avantages et non par suite de sa propre nature, ce qui restera de la vertu ne sera vraiment que méchanceté. On est d'autant moins homme de bien que l'on rapporte davantage ses actions à l'intérêt : la vertu n'est donc que malice pour qui pèse le prix de la vertu... C'est l'extrême injustice que d'attendre un prix de la justice... Il est clair que si l'équité, la bonne foi, la justice, ne partent du fond de la nature, et si au contraire on rapporte tout à sa propre utilité, il ne saurait y avoir d'homme de bien... Un homme qui n'est juste que parce qu'il craint, n'est point juste... Au lieu d'une justice vraie et solide, vous nous proposez une justice fausse et simulée ; et vous nous ordonnez en quelque sorte de mépriser le témoignage infaillible de notre conscience, pour obéir aux incertitudes de l'opinion [1]. »

On voit si c'est avec raison que l'Église chrétienne adresse aux philosophes anciens, sous forme de reproche, cet éloge, que « aucun d'eux n'a donné pour base à la morale la notion d'un dieu législateur, rémunérateur et vengeur, et que la plupart même ont enseigné qu'après cette vie la vertu n'a aucune récompense à espérer, ni le vice aucun supplice à craindre [2]. »

Au reste, cet éloge ou ce reproche, l'Église peut aussi justement l'adresser à tous les philosophes modernes qui ont été dignes de ce nom. M. Ch. Bénard, dans son *Précis de philosophie à*

1. Cicero, *de Finib. bon. et mal.*, III, 11 ; V, 23 ; II, 14, 18, 22 ; *de Rep.*, III, 17 ; *de Leg.*, I, 18 ; *de Offic.*, III, 8 et passim. — 2. Voyez Bergier, *Dict. de théol.*, au mot MORALE CHRÉTIENNE.

l'usage des lycées et des collèges, n'a fait que résumer là-dessus leur pensée en reprenant celle des anciens, quand il a dit : « La loi morale est par elle-même obligatoire. Manquât-elle, par impossible, de sanction, en l'absence de toute puissance humaine ou divine pour la faire respecter, elle n'en conserverait pas moins son empire sur des être raisonnables et libres; elle n'en serait pas moins inviolable et sacrée. » C'est qu'en effet la loi morale, se légitimant par elle-même, « n'a besoin, pour se faire respecter et reconnaître, d'invoquer rien qui lui soit étranger, rien qui lui soit antérieur ou supérieur ;... car le rapport qu'il y a entre notre raison et l'idée d'ordre subsiste indépendamment de toute pensée religieuse [1]. »

Toutefois la raison n'admet pas, loin de là, qu'en l'absence d'un Dieu rémunérateur et vengeur la loi morale soit privée de sanction. Elle reconnaît au contraire, elle proclame bien haut que cette sanction, la loi morale la porte en elle-même, et que dans aucun cas nul dieu n'y met la main. « Je prétends, je soutiens que tout ce qu'on fait de bien est de soi-même la récompense du bien qu'on fait [2]. » Ce mot de Cicéron est aussi, sur ce point, l'expression de la sagesse antique.

Il existe en effet, et, si nous avons été clair jusqu'ici, tout esprit attentif a dû le comprendre, il existe entre le bien et le bonheur, j'entends dans cette vie, un rapport nécessaire, une parfaite harmonie. Les stoïciens ont dit vrai : « La vertu et le bonheur sont identiques. »

« Le plus dur châtiment du méchant, disait le philosophe platonicien, Maxime de Tyr, est dans sa méchanceté même [3]. » Longtemps auparavant, Socrate avait dit : « Je prétends que quiconque est honnête et vertueux, soit homme soit femme, est heureux, et que quiconque est injuste et méchant est malheureux... Le plus grand de tous les maux est de commettre l'injustice [4] ; » et l'un de ses disciples, Isocrate, répétait sans doute après lui : « Négliger de perfectionner son âme par la science et la vertu, c'est négliger, sans le savoir, le moyen le plus con-

1. Th. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 2e leçon. — 2. Cicero, *de Fin. bon. et mal.*, II, 22. — 3. Maxim. Tyr., *Dissert.* XVIII, *Utrum referenda sit injuria*, n. 7. Cette dissertation rappelle le précepte du sage Nazaréen : « Faites du bien à vos ennemis, bénissez ceux qui vous persécutent. » — 4. Voyez le *Gorgias* de Platon.

venable pour se rendre et plus éclairé et plus heureux[1]. »

« Personne, dit à son tour Épictète, interprète en cela de toute l'école de Zénon, personne ne peut être injuste sans dommage pour soi. Mais quel dommage éprouve donc celui qui fait jeter son esclave dans les fers? Cela même de faire jeter son esclave dans les fers. Ce que tu avoueras, si tu veux bien considérer que l'homme n'est pas, par nature, une bête féroce, mais un animal doux et sociable[2]. » Inspiré par la même philosophie, Sénèque a dit : « La première et la plus grande peine du coupable est d'avoir péché : il n'est point de crime, lors même que la fortune le pare de ses dons, lors même qu'elle le favorise et le protége, qui reste impuni ; car le châtiment du crime est dans le crime même, *sceleris in scelere supplicium est*[3]. »

Selon les épicuriens eux-mêmes, « la vertu est de soi si puissante, que jamais l'homme de bien ne peut cesser d'être heureux. » Cicéron, qui en fait la remarque, ajoute, à ce propos : « Qu'est-ce donc que la punition ? qu'est-ce que le supplice ? C'est, à mon sens, ce qui ne peut arriver qu'à un homme coupable : un crime commis, une conscience inquiète et tourmentée, la haine des bons citoyens, la flétrissure d'un sénat équitable, la perte de sa dignité[4]. »

Aux témoignages des philosophes anciens rattachons immédiatement celui d'un historien de notre époque : « Il y a, dit M. Thiers, une remarque que les observateurs profonds ont tous faite : c'est que, pendant cette vie même, il y avait déjà, dans les événements, une certaine rémunération du bien et du mal. Manquer au bon sens, à la raison, à la justice, rencontre bientôt ici bas un juste châtiment[5]. »

M. Victor Cousin a été plus explicite encore : « En général, a-t-il dit, tout est juste en ce monde ; le bonheur et le malheur y sont répartis comme ils doivent l'être. Je parle en grand, sauf les exceptions. La vertu et le bonheur, le malheur et le vice sont dans une intime harmonie, non-seulement aux yeux de la conscience, dans les vœux et dans la croyance du genre humain, mais sur la scène de la vie et de l'histoire... Il n'y a pas une action, pas même une pensée, un désir, un sentiment vicieux qui

1. Isocrat., *Orat. de pace.* — 2. Arr. *Epict. Dissert.*, l. IV, c. I, n. 119 et sq. — 3. Senec., *Epist.* XCVII. — 4. Cicero, *in Pison.*, 18. — 5. A. Thiers, *Hist. du Cons. et de l'Emp.*, t. IX, p. 242.

ne soit puni tôt ou tard en sa juste mesure; au contraire, toute action, toute pensée, toute résolution, tout sentiment vertueux, tout sacrifice emporte sa récompense. Telle est la loi; elle est de fer et d'airain, elle est nécessaire et universelle, elle s'applique aux peuples comme aux individus [1]. »

Joignons encore ici le témoignage d'un homme dont la probité philosophique soit à l'abri de tout soupçon : « Quand nous nous écartons, par la voie de notre liberté, dans la poursuite de notre véritable fin, a dit Th. Jouffroy, nous y sommes incessamment ramenés par toutes les punitions que l'ordre éternel des choses, au sein duquel nous sommes appelés à nous développer, inflige à celui qui quitte sa voie pour entrer dans une voie qui n'est pas la sienne. La vraie manière de souffrir, c'est de quitter le chemin de sa destinée ; des punitions immédiates, et qui sortent elles-mêmes de l'ordre des choses, atteignent tout homme qui s'écarte de cette voie, et proportionnellement au degré dont il s'en écarte [2]. » C'est le commentaire du mot de Marc-Aurèle : « Tout homme qui pèche s'égare et s'éloigne de son but. »

Les poëtes, sur cette question, parlent quelquefois comme les philosophes : « Le premier châtiment du coupable, dit Juvénal, c'est de ne pouvoir s'absoudre au tribunal de sa conscience, »

Prima est hæc ultio quod, se
Judice, nemo nocens absolvitur [3].

Avant lui, Lucrèce avait exprimé la même pensée [4]. Longtemps après, un autre poëte, Milton, n'a fait que traduire Lucrèce et Juvénal, quand il a dit : « Chacun porte en soi son ciel et son enfer. »

Mais le remords, nous dit-on, n'atteint pas les plus coupables, il est en raison inverse de la perversité.

Cela est vrai : nierez-vous cependant que le comble du mal ne soit précisément d'être devenu insensible au remords? N'est-ce pas là, pour l'homme, le dernier degré d'abjection, le véritable enfer? Je vous le demande, à vous qui avez goûté, qui avez compris le charme de la vertu, un tel endurcissement vous

1. V. Cousin, *Introduct. à l'hist. de la philosophie*, IXe leçon. — 2. Th. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, XXXIe leçon. — 3. Juven., *Sat.* XIII. — 4. Lucret., *de Nat. rer.*, III, v. 991 et sq.

semble-t-il, en aucun cas, digne d'envie? Qu'importe même qu'il s'y joigne, ce qui est rare, la possession de biens réels, la santé, la puissance, la beauté, la richesse, les dons mêmes de l'esprit? N'avouerez-vous pas que tout cela ne saurait entrer en balance avec la satisfaction, avec la félicité morale que procurent le goût et la pratique du devoir, non plus qu'avec celle qui se rencontre dans toutes ces affections si douces au cœur de l'homme, la sympathie, la bienveillance, l'amour, l'amitié, que le coupable endurci ne peut plus ni sentir ni comprendre?

N'hésitez donc pas à reconnaître que, « tout compensé, la vertu (j'entends dans la vie présente) est plus heureuse que le vice, et que le juste n'a rien à envier au méchant [1]. »

Je voudrais, par un trait saisissant, condenser en quelque sorte et mettre en relief chacune des deux théories que nous venons d'opposer l'une à l'autre.

Job, sur son fumier, en butte au sarcasmes et aux reproches de ses amis, leur répond par ces paroles : « Mon témoin est dans le ciel : lui seul est l'arbitre de mes actions [2]. » A ce langage, vous reconnaissez la morale divine, celle du croyant qui tremble sous la main du législateur suprême.

Cicéron s'exprime autrement : « Je fais plus de cas, dit-il, du témoignage de ma conscience que de celui de tous les hommes [3]. » — « Otez la conscience, dit-il encore, tout le reste n'est rien pour l'homme [4]. » A ce langage, vous reconnaissez la morale humaine, celle du simple honnête homme, qui ne redoute que les reproches de sa conscience.

Il faut avouer que l'humanité ne s'élève pas tout d'abord à cette vue théorique de la loi morale. Si nous consultons l'histoire à cet égard, elle nous montrera, dans le développement de la personne humaine, trois moments distincts, qui constituent trois sortes de morale, pour ainsi dire. Il y a d'abord la morale instinctive : c'est celle de l'homme enfant, de l'homme animal, non encore initié par l'intelligence et la réflexion à la science de sa destinée, et qui suit sa loi ou tend à sa fin, c'est-à-dire à son bien, sous l'impulsion de ce sentiment aveugle qu'on nomme instinct ou spontanéité. Vient ensuite la morale égoïste : c'est

1. Voyez Bénard, *Précis de philosophie*, etc., 2e édit., p. 406. — 2. Job, XVI, 20. — 3. Cicero, *Epist. ad Att.*, XIII, 20; *Parad.*, II. — 4. *De Nat. deor.*, III, 35.

celle de l'homme qui commence à se dégager des liens de l'animalité, et dont l'intelligence a compris que, la fin et le bien d'un être étant choses identiques, il est de son intérêt bien entendu d'accomplir la destinée qu'il conçoit être la sienne. La foi religieuse ne s'élève pas au-dessus de cette sorte de morale. Enfin apparaît la morale rationnelle, dont Marc-Aurèle a dit : « Il n'y a qu'une seule loi morale, qui est la raison commune à tous les êtres intelligents : » cette morale est celle de l'homme élevé, par le développement de sa raison, à l'état vrai de personne morale, qui, comprenant la fin ou le bien de chaque être comme un élément de la fin générale de l'être universel, ou du bien absolu, suit sa loi propre par pur amour de l'ordre, et n'envisage le bonheur qu'il trouve dans l'accomplissement volontaire de sa destinée que comme un motif secondaire, ou plutôt surabondant.

Ces trois sortes de morale se manifestent tour à tour, ou toutes ensemble, dans la conduite des hommes, mais chacune avec plus ou moins de constance et d'intensité, selon le degré d'animalité qui enveloppe encore la personne morale. L'homme parfait serait celui qui n'obéirait jamais qu'aux impulsions de la morale rationnelle. Kant a très-bien dit : « La plus grande perfection pour l'homme est de remplir son devoir par devoir. » Qui oserait mettre en doute que ce ne soit aussi là son plus grand bonheur?

III. — La sanction de la loi morale s'exerce-t-elle encore au delà de la vie présente?...

On aura beau tourmenter cette question : fort heureusement pour la morale, qu'elle convertirait, si elle était résolue avec certitude par l'affirmative, en un calcul usuraire, on n'en tirera jamais qu'un grand *peut-être*. Aujourd'hui, comme au temps de Julien l'Apostat, le mot de cet empereur est toujours de mise : « Je ne suis pas de ceux, disait-il, qui nient l'immortalité de l'âme, mais les dieux seuls connaissent ce grand secret ; nous ne pouvons ici que conjecturer[1]. »

Tout ce qui a commencé peut finir, tout ce qui a été tiré du néant peut y rentrer. Voilà ce qu'on est en droit d'objecter tout

1. Julian., *Epist.* LXIII.

d'abord, et sans réplique possible, à ceux qui, admettant la création, affirment cependant l'immortalité de leur âme.

Nous croyons, nous, que rien n'existe d'absolument contingent. Le nécessaire entre pour une part dans toutes les existences qui se produisent. La substance d'abord, quelle qu'elle soit, en est éternelle ; quant au mode, il ne se produit, lui aussi, il n'arrive à l'être qu'en vertu et sous l'action de certaines lois également nécessaires, éternelles, absolues. Mais cette théorie, si fondée qu'elle puisse être, n'implique aucunement l'immortalité de la personne humaine. Tout le monde en voit les raisons.

L'homme aspire cependant à l'immortalité... De quel droit? A quel titre?

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, nous ne savons rien de la substance des êtres, conçue forcément par l'esprit humain comme le *substratum* obligé et indispensable de tout phénomène; nous ne savons par conséquent ni ce que c'est qu'*esprit,* ni ce que c'est que *matière;* et quand certains métaphysiciens nous parlent de l'*immatérialité* de l'âme, et nous donnent cela comme une preuve irréfragable de son immortalité, je suis bien certain qu'ils ne se comprennent pas plus eux-mêmes que je ne les comprends. Bossuet l'avoue ingénument : « Lorsque nous parlons des esprits, nous n'entendons pas trop ce que nous disons [1]. »

Il est, relativement à cette question, un fait qui nous frappe tout d'abord : c'est l'intime connexion qui se manifeste entre ce qu'on nomme *esprit* et ce qu'on nomme *matière.* Pour peu qu'on y réfléchisse, il est par suite bien difficile, ce nous semble, de ne pas admettre que le corps est l'extérieur de l'âme, comme la parole est l'extérieur de la pensée. Ce qui est certain, c'est qu'il n'est personne de nous qui, voyant un homme pour la première fois, ne juge de lui sur l'apparence, et ne cherche d'abord dans ses traits, dans les caractères de sa physionomie, dans sa démarche, dans son maintien, l'indice de son âme. *Corpus animum tegit et detegit, in facie legitur homo.* N'est-ce pas en cela l'instinct de la vérité qui nous guide ?

Rien aujourd'hui de mieux constaté par l'expérience que l'action réciproque de l'âme sur le corps, et du corps sur l'âme. Les phénomènes d'aliénation mentale, observés dans ces derniers

1. Bossuet, *Sermon sur la mort,* 2e point.

temps par une science mieux éclairée, témoignent, avec une pleine évidence, de l'intime rapport qui subsiste entre le physique et le moral. Des expériences exécutées avec une grande sagacité, celles en particulier de M. Flourens, ont montré que la destruction des hémisphères cérébraux supprime à volonté la mémoire, les instincts, le raisonnement, sans abolir la vie ni les sensations du toucher ou la puissance de locomotion, et qu'il faut rattacher tel groupe de facultés à telle tranche de pulpe cérébrale. On a pu voir un médecin, qui, pressant ou lâchant la cervelle saillante d'un trépassé, supprimait à l'instant ou ranimait en lui la pensée et, d'un coup de pouce, ouvrait en quelque sorte et fermait tour à tour son intelligence. Les parents ne transmettent pas seulement à leurs enfants leur ressemblance physique, ils leur transmettent aussi certains traits de leur caractère, les qualités et les vices de leur esprit. Il y a, comme on sait, des exemples frappants de familles vouées au crime ou distinguées par certaine vertu héréditaire. Que conclure de ces faits?...

Déjà quelques philosophes de l'école spiritualiste, des chrétiens même, en présence de ces faits, ont été forcés d'admettre le vitalisme organique, c'est-à-dire que la matière est active, vivante et sensible par elle-même ; puis, revenant à une opinion ancienne, et tout en maintenant que les esprits sont des substances essentiellement simples, et les corps des substances essentiellement composées, sous l'empire de ce fait, que les enfants ressemblent à leurs pères, en quoi le philosophe Cléanthe voyait une preuve de la matérialité de l'âme, ils ont reconnu que la transmission des caractères, des qualités intellectuelles, des vertus et des vices, ne peut s'effectuer par la génération physique; que la génération des âmes, dans l'espèce humaine, n'est pas moins réelle que celle des corps; qu'il faut, conséquemment, admettre la sexualité des âmes, c'est-à-dire que dans la procréation humaine les âmes engendrent des âmes, comme les organismes engendrent des organismes [1].

Nous irons un peu plus loin dans nos conclusions.

A notre avis, la distinction établie entre l'âme et le corps, entre l'esprit et la matière, n'est, selon les données actuelles de la science et en vertu d'une logique autorisée par elle, qu'une simple application du procédé analytique, auquel nous

1. Voyez Fr. Huet, *la Science de l'esprit,* t. I, p. 163, 272 et suiv.

soumet forcément, par rapport à tous les objets de notre étude, la faiblesse de notre intelligence; mais cette distinction, en dépit de certaines apparences, n'a en soi rien de fondé, rien de réel, et notre corps n'est en définitive qu'un appareil organique façonné par notre âme au moyen d'une vertu plastique qui lui est inhérente, appareil nécessaire à sa manifestation, et sans lequel elle ne saurait entrer en communication avec les autres non plus qu'avec elle-même. Quand nous distinguons, dans l'homme par exemple, l'âme et le corps, nous ne faisons, comme dans la distinction de la pensée et de la parole, qu'exprimer le double aspect d'un même objet.

Par l'étude progressive de ce que nous appelons la matière, nous arrivons à découvrir en celle-ci des propriétés qui la rapprochent de plus en plus de ce que nous appelons l'esprit. Qui sait si l'esprit, principe de tous les faits moraux et intellectuels, n'est pas en même temps la substance de tous les phénomènes physiques ou matériels?...

On prétend tirer de l'immensité de nos désirs un autre argument en faveur de l'immortalité de l'âme. Pourquoi, dit-on, si l'homme meurt comme les bêtes, pourquoi Dieu lui a-t-il donné le désir et le pressentiment d'une félicité qu'il ne possédera jamais?

Est-ce à dire que notre idéal, mobile de tout progrès dans l'humanité, soit nécessairement la mesure du possible, du réel, et nos désirs insatiables celle de nos droits? Eh quoi! la vie n'est-elle pas déjà par elle-même un grand bien? Parce que nous avons été appelés à en jouir, en cela plus heureux qu'une foule de germes non éclos, qui, si le choix pouvait leur en être donné, changeraient certainement de condition avec nous, satisfaits de la vie présente et sans prétention aucune à une vie future, est-ce pour nous un titre à toujours vivre? Combien d'êtres, combien d'hommes en particulier, qui pouvaient, qui pourraient être, ne sont pas, ne seront jamais! Si la vie est de soi chose transitoire, ils n'ont pas précisément lieu de se plaindre, la nature n'est coupable envers eux d'aucune injustice : ils n'ont perdu qu'un bien passager. Mais, si l'âme est immortelle, tous les germes arrêtés dans leur essor vers la vie et restés dans le néant n'ont-ils pas sujet d'accuser l'auteur des choses, qui les y a volontairement, capricieusement laissés, et de réclamer contre lui? Ils ont perdu un bien inestimable.

On allègue aussi le consentement général des peuples. La croyance à l'immortalité de l'âme est, nous dit-on, une croyance universelle. Mais qui ne voit que cette croyance, issue elle-même de nos désirs, ne prouve rien davantage. Ce consentement est d'ailleurs un fait au moins contestable. Que certains penseurs, comme vous et moi, lecteur, se préoccupent avec plus ou moins de curiosité et d'émotion de la question d'une vie future; qu'ils s'abandonnent avec plus ou moins de complaisance à ces rêves de l'imagination et du désir, *somnia optantis, non docentis,* je suis prêt à le reconnaître; mais il faut avouer aussi qu'en dehors de nous, et à l'exception d'un certain nombre d'âmes dévotes, chez qui les préoccupations à cet égard sont surtout excitées par la crainte de l'enfer, et dont plusieurs, pour être délivrées de cette crainte, échangeraient peut-être volontiers leurs espérances de paradis contre une garantie de néant après la mort, il faut avouer que l'immense majorité des hommes semble vivre, relativement à cette question, dans une profonde indifférence, et qu'ils se montrent en général aussi peu soucieux des intérêts problématiques d'une vie future qu'ils sont ardents et infatigables à la recherche et à la poursuite des intérêts de la vie présente.

Avouons aussi que la croyance à l'immortalité se montre en général étrangement faible chez ceux-là mêmes qui la professent avec le plus d'ostentation. Leibnitz en a fait, avant moi, la remarque : « Les hommes bien souvent, dit-il, ne sont guère persuadés ; et, quoiqu'ils le disent, une incrédulité occulte règne dans le fond de leur âme... Peu de gens conçoivent même que la vie future soit possible, bien loin d'en concevoir la probabilité, pour ne pas dire la certitude [1]. » Avant Leibnitz, Charron avait aussi très-bien dit : « L'immortalité de l'âme est la chose la plus universellement, religieusement et plausiblement receuë par tout le monde (j'entends d'une externe et publique profession, non d'une interne, serieuse et vraye creance), la plus utilement creuë, la plus faiblement prouvée et establie par raisons et moyens humains [2]. » Ainsi s'explique pourquoi nous voyons parmi les chrétiens ceux-là mêmes qui se distinguent, je dis en toute sincérité, par la vivacité de leur foi et l'ardeur de leur

1. *Nouveaux Essais de l'entend. hum.*, l. II, § 38. — 2. Charron, *de la Sagesse,* l. I, ch. xv, ad finem.

dévotion, témoigner autant d'attachement pour cette vie, autant d'appréhension de la mort que peuvent en montrer les autres hommes, et rester, tout autant que nous, inconsolables de la perte d'un fils ou d'une fille, élevés cependant par eux dans toute l'orthodoxie de leur foi, dans toute l'innocence des mœurs les plus pures, dans toutes les pratiques de la plus exacte piété. Eh quoi! votre fille est heureuse au sein de Dieu, vous semblez vous-même n'en pas douter, elle a échappé aux souillures et aux dangers de la terre, elle jouit à cette heure de la céleste béatitude... Pourquoi dès lors ces longs pleurs de regret, presque de désespoir?

On veut enfin intéresser à cette question d'immortalité ce qu'on nomme la justice de Dieu.

Je sais que J. J. Rousseau, prêtant au vicaire savoyard et son humeur un peu sombre et son éloquence un peu déclamatoire, a fait entendre ces paroles souvent citées : « Plus je rentre en moi, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme : *Sois juste et tu seras heureux.* Il n'en est rien pourtant, à considérer l'état présent des choses; le méchant prospère, et le juste reste opprimé. Voyez aussi quelle indignation s'allume en nous quand cette attente est frustrée! La conscience s'élève et murmure contre son auteur; elle lui crie en gémissant : Tu m'as trompé! — Je t'ai trompé, téméraire! et qui te l'a dit? Ton âme est-elle anéantie? As-tu cessé d'exister? O Brutus, ô mon fils! ne souille point ta noble vie en la finissant; ne laisse point ton espoir et ta gloire avec ton corps aux champs de Philippes. Pourquoi dis-tu : *la vertu n'est rien,* quand tu vas jouir du prix de la tienne? Tu vas mourir, penses-tu : non, tu vas vivre, et c'est alors que je tiendrai tout ce que je t'ai promis. — On diroit, aux murmures des impatients mortels, que Dieu leur doit la récompense avant le mérite, et qu'il est obligé de payer leur vertu d'avance. Oh! soyons bons premièrement, et puis nous serons heureux. N'exigeons pas le prix avant la victoire, ni le salaire avant le travail. Ce n'est point dans la lice, disoit Plutarque, que les vainqueurs de nos jeux sacrés sont couronnés, c'est après qu'ils l'ont parcourue. —Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps, et si elle lui survit, la Providence est justifiée. Quand je n'aurois d'autre preuve de l'immatérialité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcheroit d'en douter. Une si choquante

dissonance dans l'harmonie universelle me feroit chercher à la résoudre. Je me dirois : Tout ne finit pas pour nous avec la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort[1]. »

Mais je sais aussi qu'ailleurs, et en plusieurs endroits, il s'est exprimé là-dessus avec beaucoup plus de calme et de bon sens. Il reconnaît alors que sur la question d'immortalité le doute est permis à la raison, et il reste « bien convaincu, dit-il, qu'en tout état de cause, si la vertu ne rend pas toujours l'homme heureux, il ne saurait au moins être heureux sans elle ; que les afflictions du juste ne sont pas sans quelque dédommagement ; et que les larmes mêmes de l'innocence sont plus douces au cœur que la prospérité du méchant[2]. » Il écrit en particulier à Voltaire : « Quelque ingénieux que nous puissions être à fomenter nos misères à force de belles institutions, nous n'avons pu jusqu'à présent nous perfectionner au point de nous rendre généralement la vie à charge, et de préférer le néant à notre existence, sans quoi le découragement et le désespoir se seroient bientôt emparés du plus grand nombre, et le genre humain n'eût pu subsister longtemps. Or, s'il est mieux pour nous d'être que de n'être pas, c'en seroit assez pour justifier notre existence, quand même nous n'aurions aucun dédommagement à attendre des maux que nous avons à souffrir ; et que ces maux seroient aussi grands que vous les dépeignez. Mais il est difficile de trouver, sur ce point, de la bonne foi chez les hommes, et de bons calculs chez les philosophes, parce que ceux-ci, dans la comparaison des biens et des maux, oublient toujours le sentiment de l'existence indépendant de toute autre sensation, et que la vanité de mépriser la mort engage les autres à calomnier la vie, à peu près comme ces femmes qui, avec une robe tachée et des ciseaux, prétendent aimer mieux des trous que des taches. Vous pensez, avec Érasme, que peu de gens voudroient renaître aux mêmes conditions qu'ils ont vécu, mais tel tient sa marchandise fort haut, qui en rabattroit beaucoup, s'il avoit quelque espoir de conclure le marché. D'ailleurs, qui dois-je croire que vous avez consulté sur cela? Des riches, peut-être, rassasiés de faux plaisirs, mais ignorant les véritables, toujours ennuyés de la vie, et toujours tremblants de la perdre... Voulez-vous trouver des hommes de meilleure composition, ou, du moins, communément plus sin-

1. *Émile*, l. IV. — 2. *Correspondance*, Lettre à M. Vernes, 18 février 1758.

cères, et qui, formant le plus grand nombre, doivent au moins pour cela être écoutés par préférence; consultez un honnête bourgeois qui aura passé une vie obscure et tranquille, sans projets et sans ambition, un bon artisan qui vit commodément de son métier; un paysan même, non de France, où l'on prétend qu'il faut les faire mourir de misère afin qu'ils nous fassent vivre, mais du pays, par exemple, où vous êtes, et généralement de tout pays libre. J'ose poser en fait qu'il n'y a peut-être pas, dans le Haut-Valais, un seul montagnard mécontent de sa vie presque automate, et qui n'acceptât volontiers, au lieu même du paradis qu'il attend et qui lui est dû, le marché de renaître sans cesse pour végéter ainsi perpétuellement. Ces différences me font croire que c'est souvent l'abus que nous faisons de la vie qui nous la rend à charge; et j'ai bien moins bonne opinion de ceux qui sont fâchés d'avoir vécu, que de celui qui peut dire avec Caton : *Nec me vixisse pœnitet, quoniam ita vixi, ut frustra me natum non existimem* [1]. Cela n'empêche pas que le sage ne puisse quelquefois déloger volontairement sans murmure et sans désespoir, quand la nature ou la fortune lui porte bien distinctement l'ordre de mourir. Mais, selon le cours ordinaire des choses, de quelques maux que soit semée la vie humaine, elle n'est pas, à tout prendre, un mauvais présent, et si ce n'est pas toujours un mal de mourir, c'en est fort rarement un de vivre [2]. »

Oui, dirons-nous à notre tour, la vie est en elle-même un don précieux, et la conduite des hommes, sinon toujours leur langage, témoigne incessamment qu'en réalité ils en font tous le plus grand cas. Sénèque a beau se récrier, Mécène n'a fait que traduire le sentiment universel :

> Il a dit quelque part : Qu'on me rende impotent,
> Cul-de-jatte, goutteux, manchot, pourvu qu'en somme
> Je vive, c'est assez, je suis plus que content [3].

Ce bonheur, cette joie de la vie, les anciens l'ont souvent exprimé avec cette franchise, cette naïveté pleine de charme qui les caractérise à un si haut degré. Voyez, par exemple, dans Homère, quand Ulysse, aux enfers, félicite Achille de régner encore sur les ombres : « Ne me console pas de ma mort, illustre

1. Voyez Cicero, *de Senect.*, c. XXIII. — 2. *Correspondance*, 18 août 1756. — 3. La Fontaine, *Fables*, l. I, XV. Cf. Senec., *Epist.* CI. Saint Augustin, *de Civit. Dei*, l. XI, c. XXVII, confirme énergiquement l'opinion de Mécène.

Ulysse, répond Achille, j'aimerais mieux, simple cultivateur, servir un homme obscur, qui ne posséderait qu'un faible bien, que de régner sur toutes ces ombres [1]. » Voyez, dans Euripide, quand Iphigénie fait valoir auprès de son père les plus pressants motifs pour qu'il renonce à la sacrifier : « Je n'ajouterai qu'un mot, dit-elle enfin, mais plus fort que tout le reste : rien n'est plus doux pour les mortels que de voir la lumière; les morts ne sont plus rien. Insensé qui souhaite de mourir! Vivre misérablement vaut mieux que mourir avec gloire [2]. »

Si d'ailleurs il est vrai, comme nous l'affirmons, que la fin de l'homme, c'est-à-dire le but vers lequel le poussent à la fois les instincts de sa nature, son égoïsme ou intérêt bien entendu et sa raison, soit aussi son bien, l'homme n'est-il pas suffisamment récompensé de ses efforts dans la voie de sa destinée par l'accomplissement même de cette destinée? En obéissant à sa loi, il a connu tout le bonheur que promet et que procure la pratique des devoirs, j'entends le bonheur le plus grand que comporte sa nature. Que mérite-t-il davantage? Pour obtenir une somme de bonheur plus grande, pour atteindre un but plus parfait, ne faut-il pas qu'il mérite encore?

De tous les animaux, l'homme est, sans contredit, celui dont l'existence, à tous égards, est de beaucoup la plus élevée, la plus étendue, la plus complète. Qu'il s'en fasse un titre, non pour rendre grâces à la nature de ce qu'elle l'a traité avec une préférence si marquée, mais pour trouver tout simple que les autres animaux rentrent dans le néant, sans réclamation possible de leur part, et revendiquer en même temps pour lui-même, pour lui seul une exemption de la mort, un droit d'immortalité, n'est-il pas à craindre que ce ne soit là une étrange prétention de son orgueil et de son égoïsme? Il nous semble que la raison, quand elle ne consulte qu'elle, n'en peut guère autrement juger.

Ce qui du moins est certain, c'est que ni la raison ni la science n'affirment notre immortalité personnelle.

La raison divine ne s'y est pas trompée : constamment et à juste titre, loin de faire de la spiritualité de l'âme au sens de Descartes un article de foi, elle a dénié à la raison humaine le droit de se prononcer sur cette question : elle déclare que le problème est « environné de mystères et d'obscurités impénétrables à

1. Homère, *Odys.*, XI, 488-491. — 2. Eurip., *Iphigen. Aul.*, v. 1249-1252.

l'esprit de l'homme réduit à ses propres forces; » et, toutes les fois qu'elle rappelle les motifs par lesquels certains philosophes ont essayé de prouver l'immortalité de l'âme, elle ajoute aussitôt: « Quelque spécieux que paraissent ces divers arguments, la raison cependant ne se fait pas illusion sur les difficultés insurmontables qu'ils font naître, et elle est la première à confesser son incompétence et sa faiblesse[1]. »

D'accord avec ses Pères et ses docteurs[2], l'Église chrétienne enseigne en conséquence que les âmes ne subsistent, pour la gloire ou pour la damnation, qu'autant qu'il plaît à Dieu. Elle ajoute, il est vrai, que la volonté de Dieu est que dans l'un et l'autre cas elles subsistent éternellement; mais en même temps elle proclame que la certitude de ce dogme repose uniquement sur la révélation divine. L'immortalité de l'âme est donc pour l'Église, non pas une vérité philosophique, mais une vérité théologique. Ceux-là se sont trompés assurément, qui ont prétendu donner un sens plus étendu au décret du ve concile général de Latran, 8e session (1513).

Nous avons déjà remarqué que la raison des anciens philosophes, moins prévenue par le préjugé religieux que celle des modernes, s'est bien gardée d'affirmer comme un objet de certitude l'immortalité de l'âme. Elle n'aborde jamais la question que comme un thème de spéculations tout hypothétiques. Nul dans cette voie n'a été plus loin que Platon. Quand il envisage le problème au point de vue de la législation sociale, « il est nécessaire, selon lui, d'ajouter foi au législateur, principalement lorsqu'il dit que l'âme est entièrement distincte du corps; que, dans cette vie même, elle seule nous constitue ce que nous sommes; que notre corps n'est qu'une image qui accompage chacun de nous; et que c'est avec raison qu'on a donné le nom de simulacres aux corps des morts; que notre être individuel est une substance immortelle de sa nature, qu'on appelle âme; qu'après la mort cette âme, dieu elle-même ou tout au moins émanation divine, va trouver d'autres dieux, pour leur rendre

1. Voyez l'abbé Frère, *l'Homme connu par la révélation*, 2e édit., t. I, p. 66, 67. — 2. Cf. en particulier Justin. M., *Dial. c. Tryph.*, n. 5 et passim; Tatian., *Orat. ad Græc.*; Iren., *Adv. hæres.*, l. II, c. XXXIV, LXIV; Nemes., *de Nat hominis*, c. II; Athanas., *contra Gentes*, t. I, p. 33; Theophil. Antioch., *ad Autol.*, l. II; Arnob., *advers. Gentes*, l. II; Lactant., *Instit. div.*, l. VII, c. V.

compte de ses actions, comme le dit la tradition; compte aussi consolant pour l'homme de bien que redoutable pour le méchant, qui ne trouvera à ce moment aucun appui dans personne : car c'était durant sa vie que ses proches devaient lui venir en aide, afin qu'il vécût sur la terre aussi justement, aussi saintement qu'il est possible, et que dans l'autre vie il échappât aux supplices destinés aux actions criminelles [1]. » Mais Platon se montre beaucoup moins affirmatif, quand il s'arrête au domaine de la philosophie. En effet, que dit-il après tout, ou plutôt que fait-il dire à Socrate dans le *Phédon?* Je trouve ici l'expression de certains sentiments, de certaines espérances, que la raison ne peut ni garantir ni encourager beaucoup, mais qu'elle ne peut aussi ni blâmer ni proscrire. Socrate, au jour de sa mort, s'adressant à ses amis : « Assurément, leur dit-il, si je ne croyais trouver dans l'autre monde d'autres dieux bons et sages et des hommes meilleurs que ceux d'ici-bas, j'aurais tort de n'être pas fâché de mourir. Mais sachez bien que j'espère me réunir bientôt à des hommes justes, sans toutefois pouvoir l'affirmer entièrement. Quant à trouver de bons maîtres auprès des dieux, c'est ce que j'affirme, autant qu'on peut affirmer des choses de cette nature. Voilà pourquoi je ne m'afflige pas de mourir comme on s'en afflige ordinairement; mais j'ai bon espoir qu'il y aura une destinée pour les hommes après leur mort, et qu'elle sera meilleure pour les bons que pour les méchants, comme le promettent les traditions antiques. C'est ce que j'espère savoir dans un moment, s'il plaît à Dieu. »

Socrate avoue d'ailleurs que cette opinion est contraire à celle de la plupart des hommes, qui pensent que tout périt en nous à la mort; il ajoute que, sur ces matières, il est impossible en cette vie de connaître la vérité ; et, après avoir, sur ce point et sur les destinées probables d'une vie future, exposé sa théorie, ou plutôt celle de Platon, il termine par ces paroles : « Affirmer que toutes ces choses sont telles que je les ai dites ne conviendrait pas à un homme de sens; mais que tout ce que je vous ai raconté des âmes et de leurs demeures soit tel ou semblable, c'est ce qu'on peut, ce me semble, assurer avec quelque raison, s'il est vrai toutefois que l'âme soit immortelle, et la chose vaut bien que l'on se hasarde d'y croire. C'est une noble chance à courir; c'est une

1. *De Legib.*, l. XII.

espérance par laquelle il faut comme s'enchanter soi-même [1]. »

Ailleurs Platon fait encore dire à Socrate s'adressant à ses juges : « Personne ne sait si la mort n'est pas pour l'homme le plus grand des biens ; mais les hommes la redoutent comme s'ils savaient qu'elle soit le plus grand des maux. Or l'ignorance assurément la plus répréhensible, n'est-ce pas de croire connaître ce qu'on ignore? Quant à moi, je diffère en cela de beaucoup d'autres ; et si j'osais me dire en quelque point plus sage qu'un autre homme, je dirais que c'est précisément en ce que, ne sachant pas au juste ce qui arrive après cette vie, je sais aussi que je l'ignore. Mais je sais bien que commettre l'injustice est un mal et une honte [2]. »

Cicéron, dans ses *Tusculanes,* après avoir rapporté ce que les anciens ont dit pour et contre l'immortalité de l'âme, ajoute aussi fort sensément : « C'est l'affaire de Dieu de voir laquelle de ces opinions est la plus vraie ; pour nous, nous ne sommes pas même en état de déterminer laquelle est la plus probable. »

Certes, si les hommes, par nature ou à quelque titre que ce soit, ont droit à l'immortalité, nous n'entendons pas que notre part nous soit ôtée. Nous aussi, autant que personne, nous avons soif de la vie. Nous aussi ,nous serions trois fois heureux de retrouver dans un monde meilleur les objets de notre affection et de nos regrets, et d'y marcher, de concert avec eux, dans les voies d'un progrès indéfini, au prix de nouveaux efforts, à travers de nouvelles épreuves. Car, ne nous y trompons pas, il serait puéril d'imaginer pour l'homme, dans aucune vie future, des conditions d'existence essentiellement différentes de celles qui lui sont départies sur cette terre. Il suffit d'un peu de sagesse et de réflexion pour s'en convaincre. Si l'homme est immortel, la transition de la vie actuelle à celle qui doit suivre s'opérera, soyons-en sûrs, selon les règles d'une équité parfaite, et dans des rapports d'une précision mathématique avec l'usage que nous aurons fait de la vie présente, avec le progrès accompli. Il ne faut espérer rien de plus. L'homme, sans s'absorber en Dieu, c'est-à-dire sans perdre sa personnalité, sans cesser d'être lui,

1. Plato, *Phædo*, éd. Bekker, pars II, vol. III, p. 120. M. E. Caro, dans l'intérêt de la thèse qu'il soutient, a donné de ce passage une traduction infidèle. Voyez son livre, *l'Idée de Dieu,* p. 395. — 2. Plato, *Apol. Socrat.,* éd. Bekker, pars I, vol. II, p. 114.

ne peut jamais être parfait. Donnons-lui, si l'on veut, l'immortalité; promenons-le à travers une série sans fin d'existences et de mondes, où chaque pas le rapproche de son propre idéal; accordons-lui des organes plus nombreux et plus subtils, au moyen desquels s'agrandisse dans de vastes proportions le domaine de ses connaissances; comblons les cavités de son cerveau et rendons-le plus apte au travail de la pensée et aux conceptions de la science; développons, fortifions en lui le sens moral et l'énergie du libre arbitre : toujours est-il que, comme être physique, en vertu des lois de la matière, il restera soumis à la douleur, à la décomposition et à la mort; comme être intelligent, mais condamné, par les bornes nécessaires de son intelligence, à ne jamais savoir le dernier mot des choses, parce qu'il n'en saura jamais le premier, sujet à l'ignorance et à l'erreur; comme être moral, mais limité dans sa raison et dans sa liberté, exposé aux entraînements comme aux faiblesses ou aux excès de la passion et aux défaillances de la volonté.

Quelques-uns ont pensé que les âmes, qui par le mérite de leur vie terrestre s'étaient créé une personnalité, pouvaient seules espérer de continuer de vivre au delà du tombeau. Ainsi le croyait en particulier Aristote. L'illustre et respectable Guillaume de Humboldt, que nous avons eu l'honneur de visiter une fois, sous le patronage de son digne frère, à son modeste château patrimonial de Tégel, près de Berlin, dix-huit mois avant sa mort, et dont la belle et riche intelligence était encore à cette époque si vive et si nette, avait embrassé cet espoir, mais sans en avoir aucunement besoin, disait-il, pour aimer la vertu.

Faisons comme lui; la raison ne le défend pas : entrons dans la pensée d'Aristote et de Socrate; mais, comme eux aussi, aimons avant tout et pratiquons le bien pour le bien, sans prétendre nous faire de notre vertu une créance hypothéquée sur Dieu même, un titre à l'immortalité. Craignons que, si au dernier moment la mort nous révélait tout à coup, comme peut-être, au terme de son martyre, il arriva au divin crucifié, l'inanité d'une semblable prétention, nous ne fussions exposés à nous écrier comme lui, dans le désespoir de notre âme : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné », *Lamma sabacthani*[1] ?

1. Matth., XXVII, 46.

ÉPILOGUE.

> Et maintenant il est manifeste qu'il existe dans l'humanité deux raisons : la raison humaine et la raison catholique,... un double foyer de vie et d'activité, tellement différents l'un de l'autre, qu'un acte sage au point de vue de la raison catholique peut être insensé au point vue de la raison humaine, et réciproquement.
>
> LACORDAIRE,
> *Confér. de Notre-Dame de Paris*, 1843, XXe Confér.

> Quand on s'attache, ou tout à fait à la foi, comme font les catholiques, ou tout à fait à la raison humaine, comme les infidèles, on peut établir une suite, et faire comme un plan uni de doctrine. Mais, quand on veut faire un composé de l'un et de l'autre, on tombe dans des opinions dont les seules contrariétés font voir la fausseté toute manifeste.
>
> BOSSUET,
> *Exposition de la doctr. de l'Église cathol.*

I. — Il est temps de nous résumer et de conclure.

On sait maintenant ce que c'est que la loi morale selon la raison divine. Rien autre chose qu'un ensemble de prescriptions émanant de l'arbitraire d'un souverain maître et seigneur, qui, en vertu de sa toute-puissance, c'est-à-dire par l'appât de récompenses et par la menace de châtiments, impose sa volonté à un esclave, dont tout le mérite consiste en une entière et aveugle obéissance. L'esclave, il est vrai, peut se révolter; et c'est même par là qu'il a commencé. Nous en savons les suites. Vicié dès lors dans tout son être, perverti dans sa triple nature, dans son corps, dans son intelligence et dans sa volonté, l'homme, de bon qu'il avait été d'abord, est devenu mauvais : en se détachant

de Dieu, c'est-à-dire du bien, il est tombé sous empire du mal, sous la loi de Satan, et dans sa chute il a entraîné avec lui toute la création. A partir de ce jour, le genre humain n'est plus pour son auteur qu'un objet de réprobation et de haine, une masse de perdition vouée comme telle à des supplices sans fin comme sans mesure; et pendant quatre mille ans les générations successives, qui passent sur la terre, iront en effet s'engloutir pour jamais, au sortir de cette vie, dans les gouffres brûlants de l'enfer.

Dieu cependant, par un miracle de sa miséricorde, a préparé en faveur de quelques-uns un retour à la béatitude. Il a marqué d'avance du sceau de son élection un petit nombre de privilégiés auxquels il fera grâce, et accepté pour ceux-là la rançon offerte par son propre fils. Ce fils descend sur la terre, il se fait homme et, pour ouvrir aux élus de son père l'étroite porte du salut, il meurt crucifié. Tous les hommes sont appelés aux mérites de ce sacrifice, *multi sunt vocati,* mais il ne profitera qu'aux seuls prédestinés, *pauci vero electi.*

Voici à quelles conditions. Le sacrifice de la croix efface entièrement, il est vrai, dans celui qui croit et reçoit le baptême, la souillure du péché originel, mais il n'efface pas pour cela les suites de ce péché. Il ne replace pas l'homme dans les prérogatives de sa nature primitive, et ce n'est pas ici le lieu d'appliquer la maxime, *cessante causa, cessat effectus.* Dieu, tout en relevant l'homme, a voulu qu'il conservât l'empreinte de sa chute. Le chrétien, après son baptême, reste soumis, aussi bien que les autres hommes, à la triple concupiscence, comme à toutes les misères de la vie et à la mort; à cet égard, aucune différence appréciable entre celui qui a été baptisé et celui qui ne l'a pas été, entre l'homme de la grâce et celui de la nature. Dieu exige d'ailleurs que l'homme coopère, lui aussi, du moins en apparence, à l'œuvre de son salut. Le chrétien doit en conséquence dépouiller l'antique Adam, c'est-à-dire renoncer à sa nature propre et mourir à la vie présente, pour revêtir le nouvel Adam, Jésus-Christ, afin de ressusciter un jour avec lui. Il faut qu'il meure dans son corps et dans son âme : dans son corps, en mortifiant sa chair, chair de péché, par l'abstinence de tous les plaisirs de ce monde, par la pénitence, par le jeûne et les macérations; dans son âme, en mortifiant son intelligence par l'abstinence de toutes les choses de la science et des arts mondains,

par la soumission de sa raison à la foi, par une humble et aveugle croyance aux mystères de la révélation; et aussi, et surtout, en mortifiant sa volonté propre par une entière soumission à la volonté divine.

Ces conditions, devenues étrangères à la pensée de la plupart des chrétiens d'aujourd'hui, nul autrefois ne les ignorait, et ceux-là mêmes toujours en grand nombre qui n'y conformaient pas leur conduite savaient du moins à quoi s'en tenir là-dessus. La sœur du roi François Ier, Marguerite de Navarre, exprimait une conviction commune à tous, quand elle disait :

Pour être un digne et bon chrétien,
Il faut au Christ être semblable;
Il faut renoncer à tout bien,
A tout honneur qui est damnable,
A la dame belle et jolie,
Au plaisir qui la chair émeut;
Laisser biens, honneur et amie :
Ne fait pas ce tour-là qui veut.

Les biens aux pauvres faut donner
D'un cœur joyeux et volontaire;
Faut les injures pardonner,
Et à ses ennemis bien faire;
S'éjouir en mélancolie
Et tourment dont la chair s'émeut;
Aimer la mort comme la vie :
Ne fait pas ce tour-là qui veut.

Notez ce dernier point. L'homme, de lui-même, est incapable en effet d'accomplir, aux yeux de Dieu, aucune œuvre méritoire. Depuis sa chute, sa volonté incline irrésistiblement au mal : le libre arbitre en lui « ne peut rien faire qui conduise à la félicité éternelle, qu'autant qu'il est mû et élevé par le Saint-Esprit. En couronnant dans ses élus le mérite de leur foi et de leurs bonnes actions, Dieu ne fait en réalité que couronner en eux les dons de sa grâce. »

Tel est le christianisme de saint Paul, de saint Augustin, de Pascal, de Bossuet. Je ne connais rien de plus grandiose, de plus logique dans le domaine du divin et de l'absurde.

La raison humaine a toujours protesté, elle proteste aujourd'hui plus énergiquement que jamais contre toute cette théorie, qu'elle accuse de heurter de front toutes les lois de l'ordre phy-

sique, de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral. Et de fait, si pour la première fois aujourd'hui cette théorie venait de toutes pièces se proposer à la foi des hommes, pense-t-on qu'on lui fît seulement l'honneur de la discuter?...

L'homme, à l'origine, s'est trouvé en présence d'un double problème : le monde et lui. Pour expliquer l'un et l'autre, il a d'abord eu recours à une hypothèse, il a inventé Dieu ; et Dieu sait avec quelle étonnante bonne volonté l'homme s'est attaché à cette hypothèse; avec quelle prodigieuse obstination il l'a retournée, interprétée, commentée de mille manières, sans qu'aucune, jusqu'ici, ait encore satisfait aux exigences ni de sa raison ni de son cœur.

La raison aujourd'hui, j'entends la raison éclairée par la science et mûrie par la réflexion, se refuse à accepter pour fondement de la loi morale une hypothèse. La raison, en définitive, ne sait rien de Dieu, rien d'une chute originelle de l'humanité, rien des mystères de l'incarnation et de la rédemption divines. Elle recule d'effroi devant le dogme de la prédestination et de la grâce; elle frémit d'indignation et d'horreur devant celui qui donne pour sanction à la loi morale les récompenses et les châtiments éternels institués dans une autre vie. Selon elle, et sans doute le jour approche où l'on s'étonnera que des affirmations d'aussi facile évidence aient pu donner matière à discussion, l'homme est un être moral au même titre qu'il est un être sensible et intelligent, c'est-à-dire par nature et constitution. Il trouve de lui-même, dans l'étude de ses facultés et des droits qu'elles lui confèrent, la règle de ses devoirs. La morale, dont la notion se confond avec la notion de justice, et par suite avec celle de la dignité de notre espèce, n'est donc autre chose que la règle de nos devoirs, fondée sur la connaissance de notre nature et de nos droits. Cette règle n'est point extérieure à l'homme, elle réside tout entière en lui. Impersonnelle et obligatoire par elle-même, portant avec elle sa sanction, elle s'impose nécessairement, partout la même, à tous les êtres doués comme l'homme de liberté, et ayant comme lui la conscience de leurs destinées et de leurs fins.

On a vu quelles sont les conséquences pratiques de ces deux théories si constamment opposées l'une à l'autre. Nous les avons assez longuement déduites pour être ici dispensé d'y revenir. M. l'archevêque de Paris les a lui-même parfaitement indiquées

dans sa lettre pastorale du mois de février 1865, à l'occasion de la récente encyclique du souverain pontife. Après avoir défini ce que c'est que la nature, ce que c'est que la grâce, il ajoutait : « Ces définitions donnent la raison des différences morales que la nature et la grâce déterminent parmi les hommes. Selon qu'on prend la grâce ou la nature pour point de départ, le mouvement de la vie s'opère dans des conditions et avec des résultats qui ne se ressemblent nullement ; le champ ouvert aux facultés de l'homme n'est plus le même, et dès lors l'esprit doit avoir d'autres pensées, le cœur d'autres sentiments, l'activité tout entière une autre direction. En effet, comparez le monde qui s'inspire de la nature, et l'Évangile qui nous instruit à vivre de la grâce, vous les trouverez en désaccord complet : touchant Dieu, l'homme et leurs rapports, le monde pense, veut et agit d'une façon ; l'Évangile dit qu'il faut penser, vouloir et agir d'une façon toute différente. »

M'accusera-t-on après cela de n'avoir pas bien et droitement exposé, dans ses principes et dans leurs applications, la morale de l'Église chrétienne? Voudra-t-on prétendre que j'ai mal interprété les dogmes dont elle émane, les autorités sur lesquelles elle se fonde? Je sais qu'on peut disputer là-dessus. Je sais que, en fait de morale, de métaphysique et de théologie, il n'est peut-être pas une question dont on ne puisse produire une solution empruntée aux autorités de l'Église chrétienne, qui ne semble formellement contredite par une solution contraire, appuyée sur des autorités émanant de la même source. Cette contradiction peut s'expliquer. Elle tient simplement à ce que dans le Dieu, dans le prophète, dans le croyant, il n'y a pas que le croyant, le prophète, le Dieu ; il y a l'homme aussi : dès lors, et nécessairement, confusion du divin et de l'humain. Si le Dieu, si le prophète, si le croyant pouvaient toujours et complétement se détacher de l'homme, le supernaturalisme, dans l'Église chrétienne, ne se serait pas compromis et dénaturé au contact du rationalisme, et la doctrine et les enseignements de cette Église seraient plus homogènes et, par suite, d'une appréciation beaucoup plus facile. Mais, je le répète, la confusion était inévitable. C'est d'ailleurs grâce à elle que le christianisme a pu vivre, c'est elle qui l'a protégé longtemps et, dans une certaine mesure, le protége encore à cette heure, en lui permettant de voiler, dans l'occasion, à l'aide de l'élément humain, qu'il réprouve cependant au

fond et qu'il désavoue, ce que le pur élément divin a par lui-même de trop repoussant. Il importe aujourd'hui de faire cesser cette confusion, ou du moins de l'expliquer et d'exposer dans toute la nudité de leur orthodoxie les théories qui appartiennent en propre au christianisme et qui constituent sa véritable essence. Je crois avoir accompli cette tâche avec autant d'exactitude que de sincérité. Si pourtant, à cet égard, il se présente des contradicteurs, j'accepte d'avance la discussion, et volontiers je la demande solennelle. Le sujet en vaut la peine.

Un chrétien, de ceux que j'honore le plus, disait récemment : « La naissance et la coutume ne peuvent décider de la croyance d'un être raisonnable; ce n'est pas comme reçue des aïeux, mais comme vraie, que nous devons adopter la religion. Si celle dans laquelle nous sommes nés est la véritable, l'examen la confirmera ; sinon, il faut en sortir. La foi aveugle n'est bonne qu'à perpétuer le règne de l'erreur et la division du genre humain. L'erreur ne résiste pas à l'examen, aux discussions sérieuses, qui au contraire épurent et fortifient la vérité [1]. »

Si cela est vrai pour nos adversaires comme pour nous, et si comme nous ils sont animés d'un amour sincère de la vérité, qui empêche que d'un commun accord nous n'ouvrions, dans l'enceinte de quelqu'une des grandes églises de Paris, des conférences publiques? Je puis le promettre en mon nom et au nom de quelques amis dont il me serait permis d'invoquer le concours, et je me fonde en cela avec pleine sécurité sur les sentiments qui nous animent, nous apporterions dans ces conférences autant de respect et d'égards pour nos contradicteurs et pour les doctrines qu'ils représentent que de zèle pour la défense de la cause à laquelle nous-mêmes nous appartenons.

Mais devons-nous, pouvons-nous espérer que cette proposition soit agréée par les autorités ecclésiastiques?... Si nous étions capables de caresser un seul instant une semblable illusion, c'est alors que nous mériterions en effet le reproche d'avoir mal compris l'essence et le caractère du dogme chrétien. Hélas ! nous savons trop que toute franche discussion sur le terrain de la raison et de la liberté est radicalement interdite aux chrétiens. Quelques-uns, il est vrai, s'obstinent ou font semblant de s'obstiner à en juger autrement, et tout récemment encore un

1. Fr. Huet, *la Science de l'esprit,* t. II, p. 229.

jésuite, le père Matignon, énonçait l'intention « d'amener, disait-il, s'il est possible, les partisans de la philosophie séparée à une discussion franche et ouverte[1]. » Selon lui, comme selon M. Huet, « le dogme chrétien ne craint pas la lumière : loin de s'effrayer d'un examen sérieux et approfondi, volontiers il le provoque[2]. » Eh bien! nous osons défier le père Matignon de donner suite à ce projet et d'ouvrir avec nous, sans rompre avec son Église, de véritables conférences sur les questions par lui indiquées. Nous défions l'Église elle-même de donner raison sur ce point au père Matignon et à M. Huet contre nous.

Cela dit pour l'acquit de notre conscience, je reviens à mon sujet.

II. — De la divergence profonde qui subsiste entre les théories divines et les théories humaines est née dès l'origine une lutte permanente, d'abord plus ou moins instinctive, puis de plus en plus raisonnée et consciente d'elle-même, à mesure que l'esprit humain, progressant dans les voies de la science et de la philosophie, a pris davantage possession de lui-même.

Je dis que la raison humaine a de bonne heure protesté, même au sein des sociétés chrétiennes, contre les théories morales de la raison divine. C'est que les sociétés, aussi bien que chacun des individus qui les composent, obéissent avant toute chose à la loi de conservation. Or, généralisez la pensée du christianisme, je ne dis pas seulement du christianisme conçu par le Christ, qui, lui, s'il a dans ses enseignements foulé aux pieds, comme on a dit, « tout ce qui est de l'homme, le sang, l'amour, la patrie[3], » bornait du moins, selon toute apparence, son ambition à fonder, sans sortir de la synagogue, au milieu ou plutôt à côté d'un monde qu'il considérait comme devant lui être à jamais hostile, une secte, comparativement peu nombreuse, de pieux juifs sanctifiés par sa doctrine et par ses exemples; je l'entends aussi du christianisme tel que l'a fait l'Église, surtout par saint Paul et saint Augustin; généralisez, dis-je, la pensée chrétienne; qu'elle se réalise dans tous les hommes; que tous deviennent parfaits comme elle l'entend, et dès lors, ainsi que nous l'avons surabondamment démontré, la société humaine

1. *La Question du surnaturel,* etc., p. 24-25. — 2. *Ibid.,* p. 62-63. — 3. E. Renan, *Vie de Jésus,* p. 43.

est dissoute, et bientôt elle sera anéantie. Le monde romain l'avait compris, l'avait senti tout d'abord : de là, je le répète, parce que le fait est caractéristique, de là l'accusation portée par lui contre les chrétiens, lors de la première persécution, de haïr le genre humain, *odium generis humani.*

Il faut insister sur ce point. Le christianisme est une idée qui n'a point trouvé, qui ne trouvera jamais son application dans l'humanité, parce qu'elle répugue à la nature humaine, à son essence et à ses lois. Que le christianisme, qui n'est en réalité, comme la secte des esséniens ou celle des ébionites, rien autre chose qu'une institution monastique, s'applique à une communauté de trappistes, à la bonne heure! Mais qu'il prétende s'adapter dans sa sincérité, dans son intégrité, à une société nombreuse, à toute une nation, à des peuples entiers; que, ne pouvant concevoir l'humanité sinon sous la forme de l'Église une en Christ, il se flatte de réaliser jamais cette conception, *instaurare omnia in Christo ;* c'est là une utopie, la plus extravagante qui se puisse imaginer : ce qui le prouve, c'est depuis dix-huit cents ans l'impuissance même du christianisme. Il y a des bornes à l'absurde.

Qu'est-ce qu'une société chrétienne?

Le portrait que nous trace des chrétiens du IIe siècle l'*Épître à Diognète,* attribuée à saint Justin, pourra servir de réponse à cette question. Au temps où cette lettre a été écrite, la scission était complète entre les chrétiens et les juifs. Saint Paul, s'emparant de l'idée chrétienne, l'avait généralisée en la dénaturant; puis, ainsi modifiée, il l'avait, malgré l'opposition des apôtres, propagée au milieu des nations. Par suite et progressivement, ses vues et ses théories avaient prévalu sur celles même de Jésus. Les chrétiens alors ne repoussaient pas seulement, comme ils disaient, « la vanité et l'imposture des idoles, » mais aussi, et tout autant, « la superstition et la jactance des juifs. » Il est curieux d'entendre l'auteur, quel qu'il soit, de l'*Épître à Diognète* s'exprimer sur ce dernier point : « Les offrandes que les Grecs, dans leur folie, dit-il, font à des dieux sourds et insensibles, les juifs, en les adressant au Dieu unique, dans la pensée qu'il en a besoin, témoignent plutôt de leur extravagance que de leur piété. Comment imaginer en effet que celui qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, et qui fournit à tous nos besoins, ait lui-même besoin de ce

qu'il accorde à ceux qui prétendent lui en faire un don? Ceux qui, par le sang et la fumée des holocaustes, s'imaginent offrir à Dieu des sacrifices et ajouter à sa gloire, pensant ainsi gratifier celui qui n'a besoin de rien, ne diffèrent aucunement, ce me semble, de ceux qui prodiguent dévotement de semblables honneurs à des simulacres insensibles, incapables d'en être touchés... Quant aux précautions minutieuses des juifs dans le choix des viandes; à leur superstition dans l'observance du sabbat; à leur jactance touchant leur circoncision; à l'hypocrisie de leurs jeûnes et de leurs cérémonies au retour des nouvelles lunes, tout cela est absurde, et indigne d'être rapporté. Parmi les êtres que Dieu a faits pour l'usage de l'homme, admettre les uns comme créés à propos, rejeter les autres comme inutiles et superflus, n'est-ce pas un crime? Affirmer, par un mensonge, que Dieu défend de rien faire le jour du sabbat, même ce qui est bien, n'est-ce pas une impiété? Se glorifier de la circoncision comme du sceau de l'élection divine, comme d'un signe qui atteste de la part de Dieu une prédilection toute particulière, n'est-ce pas une folie des plus ridicules? S'appliquer assidûment à suivre le cours de la lune et des astres, à observer les jours et les mois; accommoder à des systèmes chimériques les plans de la sagesse de Dieu et les révolutions des saisons; distinguer des jours de joie, des jours de deuil : est-ce là de la piété? N'est-ce pas plutôt une preuve de démence? »

L'auteur arrive ensuite à parler des mœurs des chrétiens, et voici en quels termes : « Les chrétiens, dit-il, ne sont séparés du reste des hommes ni par le pays, ni par la langue, ni par les coutumes : ils n'ont point d'autres villes que les vôtres, un langage différent de celui des autres peuples, une manière de vivre qui leur soit particulière. Seulement, ils ne se proposent point comme objets d'étude les systèmes engendrés par la curiosité des hommes, ils ne s'attachent point à des sciences, à des doctrines humaines. Répandus, selon qu'il a plu au sort, dans des villes grecques ou barbares, ils se conforment pour le vêtement, pour la nourriture, pour la manière de vivre, aux coutumes des indigènes; mais, en même temps, ils mettent sous nos yeux l'admirable, l'étonnant spectacle de leur conduite. Ils habitent une patrie, mais c'est comme locataires : ils participent à tout comme citoyens, et souffrent tout comme étrangers. Pour eux, toute région étrangère est une patrie, et toute patrie est une région étrangère. Comme tous

les autres, ils se marient, ils procréent des enfants, mais ils ne les repoussent pas de leur sein. Ils partagent la même table, mais non la même couche[1]. Ils sont dans la chair, mais ils ne vivent point selon la chair. Ils demeurent sur la terre, mais ils vivent dans le ciel. Ils obéissent aux lois établies, mais ils sont, par leur vie, au-dessus de ces lois. Ils aiment tous les hommes et tous les persécutent. Sans les connaître, on les condamne; mis à mort, ils naissent à la vie; pauvres, ils font des riches; manquant de tout, ils surabondent. L'opprobre dont on les couvre devient pour eux une source de gloire; la calomnie qui les déchire dévoile leur innocence; la bouche qui les outrage se voit forcée de les bénir; les injures appellent ensuite les éloges. Pratiquant le bien, ils sont punis comme méchants : dans les tourments, ils se réjouissent comme étant vivifiés. »

Il faut avouer que ces chrétiens-là ne ressemblaient guère à ceux dont la dévotion se reconnaît principalement aujourd'hui en ce qu'elle vise tout autant aux jouissances de la terre qu'à celles du ciel. C'est qu'ils avaient embrassé de cœur et d'intelligence tout ce qui est compris dans ces paroles récemment tombées de la plume d'un honorable écrivain : « La morale de l'Évangile n'est rien, si ce n'est pas la morale du sacrifice et de la croix. »

M. S. de Sacy a mille fois raison; mais, par cela même, et toutes autres considérations à part, la dénomination de société chrétienne n'a jamais pu, ne pourra jamais que par le plus étrange abus de langage s'appliquer à une société politique, à une nation.

III. — Emparons-nous tout d'abord, à ce sujet, de l'aveu d'un apologiste chrétien, qui, appuyant spécialement la divinité du christianisme sur la supériorité ou l'excellence de sa morale, est pourtant forcé de convenir que cette religion n'a pas beaucoup changé l'état des choses ici-bas, malgré ses préceptes d'abnégation, d'amour de la pauvreté et de détachement du monde : « La masse des hommes, dit-il, obéit aux mêmes mobiles ; ils luttent,

1. Le texte, en cet endroit, est corrompu, et le sens demeure incertain. Je soupçonne quelque interpolation, et, pour rétablir ici l'unité de pensée, je proposerais volontiers de traduire : Eux aussi se marient, mais, si les époux partagent la même table, ils ne partagent pas la même couche. Ils sont dans la chair, etc.

s'évertuent, s'ingénient pour le pouvoir, la richesse et les plaisirs, avec le même empressement; toutes les places et toutes les professions sont remplies avec la même ardeur; et il y a des soldats, des jurisconsultes, des hommes d'État, des patriotes, des politiques, tout comme si le christianisme n'avait jamais existé [1]. »

Rien n'égale en rapidité le relâchement de la foi et des mœurs chez les chrétiens même de la primitive Église, dès que celle-ci a pris une extension incompatible avec le but dans lequel elle avait été d'abord fondée.

Par le témoignage des écrivains ecclésiastiques, il est clair en effet que dès les premiers temps du christianisme, dans l'intervalle des persécutions, le *peuple chrétien* ne valait pas mieux que le *peuple des Gentils*.

L'homme ne ment pas à sa nature, sans tomber bien vite dans l'hypocrisie. Ce vice, saint Clément d'Alexandrie le reproche déjà aux chrétiens de son temps : « Les disciples du Christ, dit-il, devraient se montrer dans toutes les actions de leur vie tels qu'ils se montrent à l'église, aussi graves, aussi doux, aussi pieux, aussi charitables ; mais il ne faudrait pas seulement qu'ils le parussent, il faudrait qu'ils le fussent en effet. Maintenant, au contraire, et je ne sais par quelle fatale habitude, ils changent de maintien, d'esprit et de mœurs en changeant de lieux, semblables aux polypes qui prennent, dit-on, la couleur des pierres auxquelles on les trouve attachés. A peine sortis de l'assemblée des fidèles, ils dépouillent cette sainteté que l'esprit de Dieu y répand, et redeviennent semblables à la multitude insensée qu'ils fréquentent ; ou plutôt, déposant ce faux masque de gravité sous lequel s'était cachée leur hypocrisie, ils se montrent tels qu'on ne pourrait croire qu'ils sont, si eux-mêmes ne se trahissaient. La parole de Dieu qu'ils viennent d'entendre avec respect, ils ne l'emportent point avec eux, mais en se retirant ils la laissent au lieu même où ils l'ont entendue. Ils n'ont pas plutôt quitté ce saint lieu, qu'ils retombent et s'enfoncent dans le désordre, chantant au bruit des instruments des chansons obscènes, se mêlant sans pudeur au tumulte des festins, à la joie folle de l'ivresse. Tout à l'heure ils célébraient l'immortalité de l'âme ; maintenant sans doute ils n'y croient plus, car ils la méconnais-

1. S. Jenyns, *View of the internal evidences of the christian religion*.

sent et l'outragent. Mangeons et buvons, disent-ils, car nous mourrons demain[1]. »

Dans le même temps, l'orgueil et la cupidité s'emparaient déjà des dignitaires ecclésiastiques. Origène fait entendre à ce sujet des plaintes qui ne paraissent que trop sincères : « Ou nous ne comprenons pas, dit-il, ce qu'exige la doctrine de Jésus, ou nous méprisons les recommandations, pourtant si expresses, du Sauveur. Il semble, à nous voir, que nous prétendions éclipser même la pompe des méchants princes parmi les païens, et avoir, comme les empereurs, une garde du corps, tant nous nous rendons terribles et inabordables, surtout aux pauvres. En beaucoup d'églises, particulièrement dans celles des grandes villes, on trouve des évêques, chargés d'administrer la communauté de Dieu, qui refusent de reconnaître pour leurs égaux même les meilleurs d'entre les disciples de Jésus[2]. »

Tertullien avoue que de son temps plusieurs parmi les chrétiens méritaient le reproche que leur adressaient généralement les païens « d'être, en fait d'avarice, de débauche et d'improbité, les plus méchants des hommes[3]. »

Au temps où éclata la persécution de Décius (249), les chrétiens, depuis de longues années, jouissaient généralement dans l'Empire d'un repos non interrompu. Saint Cyprien, évêque de Carthage, déplore, dans un de ses sermons, que cette longue paix ait profondément assoupi les âmes et fait pénétrer chez les chrétiens l'esprit et la corruption du siècle. Parmi les péchés qui ont attiré sur eux la colère du ciel, il signale en particulier le soin, chez les hommes, de se dénaturer la barbe ; chez les femmes, le luxe de leur toilette, le maniéré de leurs regards, la fausse couleur donné à leurs cheveux, enfin la prostitution des membres de Jésus-Christ aux Gentils, c'est-à-dire le mariage de femmes chrétiennes avec ceux qui professaient encore l'ancien culte. Il ajoute : « Oubliant ce que les croyants avaient fait au temps des apôtres, et ce qu'ils devraient toujours faire, nous aspirions, avec une insatiable avidité, à la possession et à l'accroissement des biens de la terre. Plus de religion chez les prêtres, plus de foi, plus de charité, plus de mœurs. Les simples étaient en butte aux outrages, aux fraudes et à la perfidie. On jurait sans motifs,

1. *Pædagog.*, lib. III, c. XI. — 2. Origen., *In Matth.*, édit. Huet, p. 420. — 3. Tertull., *ad Nationes*, l. I, c. V.

on se parjurait sans crainte. Les évêques eux-mêmes, qui, par leurs encouragements et leurs exemples, auraient dû servir de guides aux autres, en dépit de leur mission divine ne se mêlaient que d'affaires séculières ; ils abandonnaient leur siége, leur troupeau, ils parcouraient les provinces et les marchés, et, tandis que leurs frères mouraient de faim, ils voulaient avoir beaucoup d'argent, ravissaient par fraude le bien d'autrui, et multipliaient leurs trésors par d'infâmes usures[1]. »

Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique,* ne parle pas autrement que saint Cyprien. Au souvenir du temps qui précéda la persécution de Dioclétien : « Aussitôt, dit-il, qu'une trop grande liberté nous eut plongés dans la négligence et l'oisiveté; dès que nous eûmes commencé à nous envier les uns les autres et à nous vexer mutuellement par discours et par écrits, nous faisant une sorte de guerre intestine, et nous lançant les traits les plus acérés ; quand les évêques eurent attaqué les évêques, et que les peuples chrétiens furent devenus en tous lieux des perturbateurs du repos public et des brandons de discorde ; lorsque enfin la dissimulation et la fraude eurent atteint, parmi les fidèles, le plus haut degré auquel la malice humaine puisse s'élever, la justice divine daigna nous visiter pour notre amendement, et nous frappa d'abord d'une main légère qui ne punissait que les seuls coupables. Vaine correction ! Dépouillés de tout sentiment de vertu, et croyant, comme les impies, que la Providence ne se mêle pas des affaires de ce monde, nous avons négligé de fléchir la colère divine et, l'hypocrisie se joignant à la plus grande perversité, nous avons accumulé crimes sur crimes. Nos pasteurs, en dépit des saintes lois de notre religion, se sont, dans leurs interminables discussions, acharnés les uns contre les autres. Partout ils ont excité les disputes et les querelles, partout ils ont provoqué les menaces, les jalousies et les haines ; partout ils se sont arraché les charges ecclésiastiques, comme si c'eussent été des dignités mondaines. Alors enfin Dieu a rendu la persécution générale [2]. »

Ce fut bien pis encore, du moment que, selon une expression stéréotypée, qui seule devrait faire comprendre combien déjà la pensée du Christ s'était dénaturée, combien elle s'était abaissée dans l'esprit de l'Église, le christianisme se fut, avec Constantin,

1. Cyprian., *Sermo de lapsis.* — 2. Euseb., *Hist. eccl.*, l. VIII et IX.

assis sur le trône. Embrasser le christianisme, ce n'était plus s'exposer aux privations, aux persécutions; c'était s'assurer la protection impériale et entrer dans la voie de la richesse et des honneurs. « L'Église alors, dit saint Jérôme, est devenue plus grande, il est vrai, en puissance et en richesses, mais elle s'est amoindrie en vertu [1]. »

L'empereur chrétien y contribua tout d'abord de son mieux.

Au concile même de Nicée, qu'il présida, il s'est expliqué sans ambages, hélas! et sans scandale, sur les moyens par lesquels il entendait qu'on provoquât l'extension du christianisme.

Après avoir engagé les évêques à ne pas se disputer, dans leurs sermons, les applaudissements de la foule, à ne pas s'envier mutuellement la gloire de l'éloquence, à ne pas créer, par jalousie, des dissensions qui donnassent lieu aux païens de dénigrer la religion chrétienne, il ajoutait : « Le moyen le plus facile et le plus sûr d'amener les païens au salut, c'est de leur montrer comme digne d'envie à tous égards la condition des chrétiens. Quel profit la multitude peut-elle trouver aux enseignements des évêques et à leurs beaux discours? Il faut attirer les uns, en leur offrant à propos des moyens d'existence; les autres, en leur promettant une protection et un appui assurés (les *intercessiones* des évêques) ; on gagnera ceux-ci par un accueil amical, ceux-là par des présents honorables. Il en est bien peu qui aiment sincèrement les enseignements religieux, bien peu qui soient amis de la vérité. Il faut donc s'accommoder à tous et, à la façon d'un médecin, donner à chacun ce qui lui est avantageux pour le salut, de manière que, de tous côtés et chez tous, la doctrine salutaire soit glorifiée [2]. »

Constantin prêchait d'exemple et il en recueillait, surtout de la part des évêques, les plus basses flatteries. Il ne se contentait pas d'ôter aux pères et aux maîtres tout pouvoir d'apporter obstacle à la conversion de leurs enfants et de leurs esclaves : il promit et fit donner, aux frais du trésor public, à tout converti indigent vingt pièces d'or et une robe blanche. A ce prix, en une

1. Hieronim., *Vita Malchi.* Ecclesia nunc potentia et divitiis quidem major, virtutibus vero minor facta est. — 2. Euseb., *Vita Constant.*, II, 58 ; III, 21.

seule année (324), douze mille hommes faits et des femmes et des enfants à proportion, se firent baptiser [1].

On comprend quelle espèce de moisson devait produire une pareille semence dans une terre déjà bien préparée. Eusèbe, ébloui par l'éclat extérieur dont l'Église était alors revêtue, et par suite ardent panégyriste de l'impérial catéchumène, a dû cependant, parmi les maux de son époque dont il a été le témoin oculaire, mentionner « l'indescriptible hypocrisie » de ceux qui, uniquement en vue d'avantages temporels, se donnaient pour chrétiens et savaient ainsi se concilier la faveur du maître [2].

En même temps des désordres de toute nature, symptômes d'une épouvantable corruption morale, éclatent alors au sein de l'Église, surtout dans le clergé, parmi les évêques, dans les conciles [3] : toutes les violences de l'orgueil, de l'ambition, de la haine et de la vengeance, toutes les bassesses et les vilenies de l'adulation, toutes les infamies de la cupidité, devenue dès lors, selon la remarque d'un historien anglais, « un vice presque caractéristique du clergé [4], » tous les détours et les lâchetés de la ruse et de la fourberie, toutes les horreurs et les monstruosités de la débauche vont, pendant plusieurs siècles, déshonorer le nom chrétien.

Ils étaient chrétiens après tout, quoique schismatiques, ces Donatistes ou Circoncellions qui, sous Constantin et ses successeurs, parcouraient, en proie aux fureurs les plus extravagantes du fanatisme, les villes et les campagnes, nus, les cheveux en désordre, les yeux hagards, brûlant les maisons, les moissons, les arbres, massacrant jusque dans les églises, au cri de *Louange à Dieu,* les hommes, les femmes, les enfants, se frappant quelquefois eux-mêmes par une ardeur insensée du martyre, et se précipitant dans les flammes. Des femmes se mêlaient à ces affreuses bandes, courant aussi, la nuit, sans vêtements, sans pudeur, sans pitié. Tous se livraient à la plus dégoûtante dé-

1. *Acta S. Sylvestri*, ap. Baron., in *Annal. eccles.*, anno 324, t. IV, n. 67, p. 53, et n. 74, p. 55. — 2. Euseb., *Vita Constant.*, IV, 53. — 3. Bayle (*Dict.*, au mot BAGNI, note B) a dit justement : « La lecture des conciles ferait cent fois plus d'incrédules que de chrétiens. Il n'y a point d'histoire qui fournisse plus de sujets de scandale, ni un théâtre plus choquant de passions, d'intrigues, de factions, de cabales et de ruses, que celle des conciles. » — 4. H. Hallam, *l'Europe au moyen âge*, t. II, p. 254.

bauche, comme à toutes les brutalités de la rapine et du vol, se promettant de racheter leurs débordements en mourant pour le Christ.

Ils étaient chrétiens, et chrétiens orthodoxes, ces évêques qui, sous les fils de Constantin, à l'occasion des disputes suscitées par l'arianisme, n'hésitèrent pas, emportés par leur ambition et leur avidité, à remplir l'Orient de tous les feux de la discorde. On les voyait se disputer les évêchés, considérés par eux comme des places plus ou moins lucratives; se venger d'une défaite en calomniant un adversaire plus heureux; appeler la force à soutenir les prétentions de l'esprit; aviver sans cesse les tumultes et les combats, et se livrer, même au sein des églises, à toutes les violences de la force brutale. Ils ne marchaient plus qu'escortés de soldats, et les fidèles fuyaient, en apercevant de loin ce cortége qui leur apportait souvent la mort.

Elles étaient chrétiennes, ces populations de Constantinople et d'Antioche, contre lesquelles, au IVe siècle, fulminait saint Jean Chrysostome. Elles applaudissaient, il est vrai, comme au théâtre, à sa fougueuse éloquence, mais c'était pour courir, un instant après, aux promenades et aux jeux du cirque. Vainement le saint évêque tonnait du haut de la chaire évangélique contre les désordres et la corruption des mœurs. On avait abandonné le paganisme, mais on gardait la passion immodérée du cirque et du théâtre; on conservait le faste et la magnificence des palais de cèdre et de porphyre; des matrones chrétiennes se faisaient porter à l'église dans un char doré, traîné par quatre mulets, au milieu d'un cortége d'eunuques et d'esclaves, vêtus de tuniques d'or et de soie; elles-mêmes étincelaient de diamants et portaient à leurs oreilles la subsistance de mille pauvres familles. Associant la dévotion au luxe, elles brodaient sur leurs vêtements des scènes de l'Évangile. Les plus austères dans leurs mœurs conservaient encore des vestiges d'élégance dans la manière de disposer les plis de leur tunique, et savaient ainsi révéler à l'imagination les charmes qu'elles dérobaient aux regards. L'esclavage domestique subsistait, et certaines maisons chrétiennes ne comptaient pas moins de deux à trois mille esclaves. On continuait d'abuser d'eux sans pitié : une riche matrone, si quelqu'une de ses femmes avait le malheur de lui déplaire, la faisait encore attacher au montant de son lit et fustiger en sa présence. La dignité de la femme ne s'était point relevée. Les femmes, à

l'église, se tenaient séparées des hommes, et une jeune fille honnête n'aurait osé sortir à la chute du jour.

Elles étaient chrétiennes aussi, ces populations d'Afrique, dont les mœurs farouches n'étaient en rien adoucies par la religion nouvelle. Les dissentiments religieux s'y accompagnaient de brigandages et de massacres, et les fidèles, dans les déréglements de leur grossière dévotion, s'abandonnaient à l'ivresse au milieu même du sacrifice et jusque sur les autels. A Carthage en particulier, on se faisait gloire d'une mâle vigueur dans le vice, et des troupes de jeunes gens infâmes, sous des vêtements de femme, allaient par les rues provoquant à des voluptés immondes [1].

En voilà bien assez, ce me semble, pour montrer que le christianisme, en définitive, avait changé peu de chose aux habitudes morales de l'ancienne société, et aussi pour faire comprendre comment l'Église, sous peine de ne régner que sur une secte imperceptible de pieux croyants n'ayant en vue que le ciel, et de renoncer pour elle-même à l'empire de la terre, s'est crue de bonne heure dans la nécessité d'instituer une double morale, la morale vulgaire et la morale parfaite, et d'enseigner, ce que n'auraient certainement approuvé ni le Christ ni les apôtres, la puérile distinction, aujourd'hui et depuis longtemps établie, entre ce qui est de précepte ou d'obligation, et ce qui est de perfection ou de conseil. On sait le parti scandaleusement immoral que les casuites de l'Église ont su tirer de cette distinction.

Il me répugnerait d'exposer ici la peinture des mœurs chrétiennes et ecclésiastiques du moyen âge. Je hais en elles-mêmes ces scandaleuses réminiscences. Mais ceux qui connaissent, par l'histoire, l'état moral des sociétés chrétiennes pendant cette longue période, surtout à Rome, en Italie, en France, en Espagne, partout dans les couvents et les monastères, ceux-là peuvent dire si, en fait de monstrueuses débauches, de crimes et de corruptions de toute sorte, le monde chrétien a laissé rien à envier aux époques les plus décriées de l'antiquité païenne.

IV. — Trouve-t-on que les nations modernes, par l'état présent et les tendances de leur moralité, se rapprochent davantage du christianisme? J'affirme, quant à moi, qu'elles s'en écartent de plus en plus chaque jour, autant au moins par leurs vertus que

1. Cf. C. Cantù, *Hist. univers.*, l. VII.

par leurs vices; j'affirme qu'elles s'en éloignent surtout par la direction, désormais irrévocable, des intelligences. A tort ou à raison, le monde moderne a rompu avec les choses de la foi chrétienne.

Je ne fais en parlant ainsi que constater une situation hautement avouée dans les paroles de plainte et de regret que nous entendons s'élever quelquefois du sein même des différentes Églises chrétiennes. Sur ce point, en effet, catholiques, néo-catholiques, protestants, jansénistes, molinistes, tous sont d'accord. Que le lecteur nous pardonne ici la longueur de quelques citations en faveur de leur importance.

Écoutons d'abord un ministre luthérien. Le célèbre et savant Schleiermacher s'inquiétait, parfois même il semblait désespérer de l'avenir du christianisme. Il s'en exprime, en particulier dans deux lettres adressées à son ami Lücke, avec une franchise remarquable : « Les progrès immenses qu'ont faits depuis quelque temps les sciences naturelles m'inspirent, dit-il, les craintes les plus vives sur le sort, non pas de la théologie, c'est trop peu, mais du christianisme lui-même; car il sera désormais impossible, à moins que l'on ne consente à se laisser enterrer avec cérémonie, de se retrancher contre les sciences avec les moyens dont nous disposons actuellement. Je ne veux point de telles funérailles, et, puisqu'il nous reste encore le terrain de l'histoire, c'est là qu'il faudra se défendre. Que de choses néanmoins ne faudra-t-il pas abandonner à l'ennemi! Ce n'est pas seulement l'ouvrage des six jours, mais encore l'idée même de la création, malgré les adoucissements quelquefois peu sûrs que l'exégèse y a introduits. Et les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament, ne voit-on pas qu'ils s'écroulent devant la science contemporaine? Ou l'histoire à laquelle ils appartiennent devra être considérée comme une fable, ou il faudra regarder les miracles comme des faits qui s'expliquent naturellement, il n'y a pas de milieu; mais alors quel parti prendre, et dans les deux cas que devient l'ancienne foi aux miracles? Si vous vous retranchez dans la science, libre à vous; mais dans ce cas vous voilà cerné, et puis voyez : d'un côté sera le christianisme et la barbarie, de l'autre la science et l'incrédulité. Si quelques-uns le veulent ainsi et font déjà leurs préparatifs pour se renfermer dans leurs étroites redoutes religieuses, ni vous, ni moi, ni mes nombreux amis, nous ne désirons une semblable position. Mais l'histoire elle-

même, sommes-nous sûrs qu'elle nous fournira un abri, quand nous ignorons encore quel sera le sort de tout l'Ancien Testament? Le brave Staudlin et Sack lui-même font sur les prophéties messianiques tout ce qui se peut faire pour se tirer avec honneur d'un aussi mauvais pas, mais il est à craindre qu'ils ne travaillent pas pour longtemps. Il serait très-important de déclarer dès aujourd'hui, de la manière la plus positive, que la révélation de Dieu en Jésus-Christ ne dépend en aucune manière de la croyance à l'Ancien Testament; car plus on voudra s'y tenir, au lieu de fouiller largement dans les mines du Nouveau Testament, plus profonde deviendra la séparation entre la science et la piété. Et même sur le canon du Nouveau Testament, savons-nous quelle lumière nous apportera la critique? Ne faudra-t-il pas peut-être adhérer aux suppositions du docteur Schultze sur l'Évangile de saint Matthieu, et revenir aux doutes qui planent depuis longtemps sur plusieurs Épîtres? Et que dire de l'inspiration des saints livres, lorsqu'on ne sait pas au juste quels sont les livres qui doivent porter le nom de saints? Non, il serait prudent de se débarrasser à temps de tout ce qui, évidemment, n'est pas de l'essence de la foi chrétienne, afin de ne pas user ses forces dans une lutte inutile, où plusieurs perdraient jusqu'à l'espérance de conserver l'essentiel. Quant au christianisme ultramontain, il est ici hors de cause. Dieu merci! nous ne choisirons pas ces *larves* pour gardiens du saint Sépulcre, et ni vous, ni moi, ni nos amis communs, ni nos disciples, ni nos successeurs, nous ne leur appartiendrons jamais [1]. »

Dans un article intitulé *des Moyens de rendre la foi au monde incroyant,* inséré en forme de lettre dans le *Mémorial catholique*[2], un prêtre catholique, M. l'abbé V.-N. Saleur, a envisagé la question d'un autre point de vue, mais il ne s'est pas exprimé avec moins de franchise: « Grâce à ce qui a été fait, dit-il, pour saper la foi et semer parmi nous l'esprit d'incrédulité, nous ne sommes plus dans ces siècles où la seule vue d'un habit ecclésiastique inspirait un religieux respect, où le pasteur voyait les vieillards comme les jeunes gens se lever sur son passage et le saluer de loin, où sa parole était aimée, obéie. Les temps sont bien changés! A cette heure, qu'est-ce que le prêtre aux yeux du monde? Ce n'est plus, en quelque sorte, *l'homme de Dieu.* Une

1. Cf. E. Quinet, *Allemagne et Italie*, t. II, p. 331. — 2. Numéro de novembre 1863.

partie de la société nous hait (et certes pour plusieurs causes), et sur l'autre partie nous n'avons que peu d'ascendant ; car les uns ne croient plus que d'une foi vague et chancelante aux saintes vérités, et une foule d'autres n'y croient plus du tout, et ne nous soutiennent maintenant que parce qu'ils sentent le besoin social de notre ministère. Aux premiers nous devenons de plus en plus indifférents : les liens qui nous les attachent se brisent un à un, et le pire, c'est qu'avec un air moitié niais, moitié frondeur, ils semblent se glorifier d'apprendre chaque jour à se passer de nous. Quant aux seconds, qui ont tout à fait leur religion et leur morale à eux, et qui sont, quoi qu'ils disent, nos ennemis de la veille, ils nous aiment encore moins que les premiers. Telles sont les deux grandes catégories d'hommes qui constituent la grande majorité.

« Prétendra-t-on que j'exagère ? Eh ! mon Dieu ! répondrai-je, levez donc un peu ce voile trompeur qui nous déguise aujourd'hui tant de choses, et voyez : est-ce que, sous la froideur contenue, sous la politesse réservée d'une certaine classe, vous ne sentez pas toujours percer cette vieille antipathie et ce dédain superbe d'un autre temps ? Ah ! il est vrai que dans leurs journaux, dans leurs livres, dans leurs séances d'apparat, ces vieux ennemis de la Religion et de ses ministres ont maintenant pour nous des paroles doucereuses qui sentent l'encens. Mais bien aveugle celui qui ne s'aperçoit pas qu'au fond, dans leurs rapports privés et pratiques, en face du prêtre, ces fameux convertis sont toujours les mêmes ! Bien aveugle celui qui espère que, la peur passée et le vent changeant, ils ne redeviendront pas ce qu'ils étaient naguère encore, c'est-à-dire nos adversaires par goût et par principe.

« Voilà tout ce qui s'offre à nous du côté des grands et des heureux de ce monde. Tournons à présent nos regards vers les petits. Que voyons-nous ? Jusque dans nos campagnes, que certains exemples et certaines leçons ont formées lentement à l'indifférence et à l'irréligion, ne remarquez-vous pas quelque chose de ce même esprit qui anime la classe élevée ? Là aussi il n'y a presque plus rien de ce respect, de ces égards qu'on avait autrefois pour le prêtre. Pour ces populations, nous ne sommes plus des *pasteurs,* c'est-à-dire des hommes qu'on aime comme un père, qu'on recherche comme un guide, comme une consolation ; nous sommes, à leurs yeux, des hommes qui ont une certaine position, qui jouent un rôle social utile, et voilà tout. Il semble

au moins que nos paroissiens ne voient en nous rien de plus, et pour peu qu'ils aient plus d'argent que nous, ils se croient presque toujours au-dessus de nous. Cela d'ailleurs se conçoit; car pour comprendre notre caractère sacré et l'honorer, il faut la Foi.

« Que tout cela est douloureux à dire pour un prêtre ! Mais à quoi servirait-il de dissimuler le mal ? Ne vaut-il pas mieux connaître toute la grandeur du péril que de s'endormir dans une fausse sécurité? De ce qui précède tirons donc, en gémissant, cette malheureuse conclusion : que notre titre de prêtres n'est plus aujourd'hui que d'un bien médiocre poids dans la balance des choses ; et que si nous voulons que notre action soit fructueuse, et jouir, à cette fin, d'une légime influence, il faut que nous sachions la conquérir. »

Un chrétien, que nous citions tout à l'heure avec le respect que méritent des convictions sincères unies à beaucoup de talent et de savoir, un laïque, qui se croit plus orthodoxe que le pape, M. F. Huet, est d'avis que « le monde traverse aujourd'hui une grande crise religieuse. On ne peut, dit-il, se dissimuler que les esprits tournent au déisme ou rationalisme. Les religions positives sont en décadence, on dirait que la vie s'en est retirée ; comme d'ailleurs rien ne les remplace que l'indifférence ou de vagues et stériles aspirations, l'humanité pour la première fois menace de tomber, pratiquement du moins, dans l'athéisme. » M. Huet croit comme nous que « cette grave situation tient à une des évolutions les plus profondes de la pensée humaine; » toutefois, selon lui, « les cultes positifs ne périront pas, la vraie révélation reprendra, étendra son empire sur les âmes ; mais, ajoute-t-il, c'est à la condition d'un renouvellement religieux devenu indispensable et que déjà tout fait pressentir[1]. »

Nous souhaitons à M. Huet que cette illusion lui soit toujours légère.

Le père Lacordaire, dans une de ses conférences à Notre-Dame, reconnaît, lui aussi, que « la raison des hommes d'État, la raison des hommes de génie, la raison populaire, se sont élevées contre la doctrine catholique, et la repoussent aujourd'hui de concert. » Il se demande quelle est la cause de cet antagonisme : « Serait-ce qu'au fond l'esprit humain répugne à toute doctrine religieuse? Serait-ce que la doctrine catholique aurait

1. Fr. Huet, *la Science de l'esprit,* t. II, p. 235.

un caractère immoral? Serait-ce qu'elle opprime l'humanité [1]? »

Nous croyons avoir établi notre droit à répondre, sur ces questions, par l'affirmative. Ce qui du moins doit rester pour tous évident, c'est que les prêtres de l'Église chrétienne eux-mêmes n'ignorent pas qu'en dépit de certaines apparences, de certaines simagrées, le monde aujourd'hui ne prend au sérieux ni eux, ni leur doctrine. Il y a plus : c'est qu'ils s'accommodent de cet état de choses; c'est qu'en général ils se contentent de ces apparences et de ces simagrées.

Je ne sais plus quel écrivain (c'est peut-être M. D. Nisard) a dit, en parlant de la décadence du polythéisme au temps de l'empire : « Les croyances étaient éteintes et la foi morte; c'est pourquoi les cérémonies religieuses se faisaient avec plus de pompe que jamais, et le chef de l'État prenait le titre de souverain pontife, et la religion était toute passée dans les formes. »

Qui pourrait s'empêcher de voir dans ces paroles une allusion à l'état présent du christianisme? En voici une autre non moins transparente. En parlant des temps où le polythéisme était en train de se dissoudre et de tomber en ruine : « La religion, a dit M. Ch. Daremberg [2], était considérée comme un frein pour le peuple, comme un sujet de conversation pour les esprits cultivés, comme un moyen de gouvernement pour les puissants; mais la conscience n'y était nullement engagée. La loi se chargeait de règler la morale, et l'on disait d'un homme qu'il était *religieux,* non parce qu'il était le plus honnête et le plus vertueux, mais parce qu'il honorait le mieux les dieux d'après les ordonnances en vigueur. Au moment même où cette religion toute factice allait succomber, on la tenait pour plus florissante que jamais. Comment en pouvait-il être autrement? Les temples s'élevaient comme par enchantement, l'Olympe se peuplait chaque jour, les jeux sacrés et les processions se multipliaient, on restait enchaîné aux autels des dieux civils! »

On a dit des anciens apologistes du polythéisme, de ceux qui le défendaient avec ardeur, quelquefois avec talent contre le christianisme naissant : « Ils en parlaient comme on aurait pu faire trois siècles auparavant, sans s'apercevoir que les dieux par eux célébrés et défendus n'étaient plus que des cadavres, et que

1. *Conférences de Notre-Dame de Paris,* 1843. XVe Confér. — 2. Dans un article du *Journal des Débats,* n° du 26 octobre 1862.

la société religieuse, par eux décrite comme vivante, n'était plus qu'une ombre. » N'est-ce pas encore une allusion bien claire à ce qui se passe aujourd'hui sous nos yeux?

V. — Les religions ont la vie dure, je l'ai déjà dit. On a vu des religions subsister et en quelque sorte se survivre à elles-mêmes par la seule autorité du temps, par l'empire de l'habitude et de l'éducation; mais il n'y a de religion vivante que celle qui, en satisfaisant l'intelligence autant que le cœur, s'empare de la volonté et possède l'homme tout entier. A ce titre, je n'hésite pas à le dire, le christianisme n'existe plus, ou du moins il ne conserve que chez un très-petit nombre un reste de vie et de réalité. Pour le grand nombre de ceux qui ne le rejettent pas ouvertement, il n'est plus qu'une chose de routine, de convenance et de mode, tout au plus une obstination de l'esprit. Plusieurs voient en lui un objet d'archéologie encore respectable : ils en usent à son égard comme en usaient à l'égard du polythéisme ces philosophes auxquels les chrétiens des premiers siècles, saint Paul et saint Augustin par exemple, reprochaient d'approuver par un culte extérieur la religion du peuple, dont ils reconnaissaient pourtant la fausseté. Ces honnêtes gens, pour la plupart, en sont à peu près revenus à l'opinion de l'oracle de Delphes qui, interrogé sur la question de savoir quel est le culte le meilleur, répondait toujours : Conformez-vous à celui qui est reçu dans votre pays. Quant à ceux qui se posent décidément en croyants, qui s'enveloppent même d'une auréole de piété, combien en est-il parmi eux qui acceptent de tout leur cœur et de toute leur intelligence le symbole de la foi chrétienne dans tout son contexte, la règle de la morale chrétienne dans toute sa rigueur? On a dit : « Le philosophe et le chrétien ne diffèrent pas seulement en ce que l'un n'admet pas et que l'autre admet l'ordre surnaturel; mais en ce que l'un a une opinion et l'autre une croyance; une opinion, c'est-à-dire une manière de voir par soi-même; une croyance, c'est-à-dire une adhésion à autre que soi [1]. » A la bonne heure; mais en réalité la croyance du chrétien n'est elle-même qu'une opinion, quand elle n'est pas une hallucination ou une folie, c'est-à-dire un don de Dieu. Or, tel est aujourd'hui le cas de presque tous les chrétiens. Catholiques

1. A. Nicolas, *du Protestantisme*, etc., p. 57-58.

et protestants procèdent, à vrai dire, de l'autorité, et ils ont un droit égal à se réclamer d'elle. Il n'en est pas moins vrai qu'aujourd'hui plus que jamais les uns et les autres « se frayent à eux-mêmes leur propre voie. » Si le protestant interprète l'Évangile, le catholique interprète aujourd'hui l'interprétation de son Église. Il n'y a pas plus d'unité réelle à Rome qu'à Genève. Il faudrait être aveugle pour ne point reconnaître que la plupart de ceux qui se disent catholiques, par les restrictions qu'ils apportent à l'ensemble du dogme, appartiennent en réalité au protestantisme, et qu'ils sont loin, bien loin du précepte de saint Paul : « Soyez d'un même cœur et d'une même âme, ayant tous les mêmes sentiments [1]. » Bossuet a écrit l'histoire des variations des Églises protestantes. Avec plus d'à-propos que jamais, on pourrait y répondre aujourd'hui par une histoire des variations de l'Église catholique. Elles sont telles et si nombreuses, et l'Église elle-même en a si bien conscience, qu'on peut hardiment la défier de convoquer un concile œcuménique. Elle est trop prudente pour s'exposer aux éclats d'une pareille anarchie.

C'est qu'en effet, non-seulement parmi les simples fidèles, mais aussi parmi les docteurs, chacun se fait aujourd'hui, relativement au dogme et à la morale, un petit christianisme à sa taille et à sa mode. On retranche du grand et du vrai, mais terrible christianisme, tout ce qui déplaît. On choisit, on interprète à sa guise, on fait tout plier aux caprices ou aux exigences de son humeur et de ses passions. L'Église n'y met plus guère obstacle : elle a depuis longtemps pactisé avec le monde et, la montagne aujourd'hui refusant plus que jamais d'aller à elle, elle va de plus en plus à la montagne.

La société souffre à tous égards de cet état de trouble et de confusion. Mais ce qu'il faut avant tout déplorer, c'est cette lèpre de fausseté et d'hypocrisie qui par suite la couvre et l'enveloppe aujourd'hui tout entière. Pour apprécier, sous ce rapport, avec quelle rapidité le mal va grandissant chaque jour, il ne faut que comparer aux allures du siècle présent celles du siècle passé. Au XVIII[e] siècle, l'athée, par exemple, obéissant aux impulsions

1. I *Cor.*, I, 10. Celse, dans son *Discours de la Vérité*, disait déjà des chrétiens de son temps : « Ils sont entre eux tellement divisés de doctrine qu'à peine ils ont encore le même nom, et quand on cherche un chrétien, on ne sait plus à qui s'adresser. » Cf. J. Alzog, *Hist. de l'Église*, t. I, p. 204.

de sa conscience sur une question qui ne laissait personne indifférent, ne craignait pas d'avouer qu'il ne croyait pas en Dieu ; et cet aveu, sincère autant que sérieux, sans provoquer contre son auteur ni mépris ni insulte, faisait sensation : de nos jours, on exige de l'athée qu'il se taise ; mais, d'ailleurs, comme l'a judicieusement observé M. Sainte-Beuve [1], « de nos jours les trois quarts des gens ne croient à rien après la tombe, et ne se doutent pas qu'ils sont athées pour cela ; ils font de la prose sans le savoir, en parfaite indifférence, et on ne le remarque pas. »

On a dit du Christ : « Il s'appliqua surtout à renouer entre la religion et la morale les liens qui, même chez les Juifs, étaient alors en partie relâchés, en partie tout à fait rompus [2]. » Ç'a été là la grande erreur du Nazaréen. Il ne se doutait guère qu'il préparait ainsi, dans le sein d'une Église qui devait porter son nom, l'extension, au plus haut degré, de ce pharisaïsme, contre lequel il s'élevait lui-même avec tant de force et de colère. Par suite de cette erreur, l'hypocrisie est en effet devenue la peste des sociétés modernes, et l'extension de ce fléau, à peu près inconnu aux anciens, dont la franchise d'esprit se révèle avec tant d'attrait chez les écrivains de la Grèce et de Rome, met obstacle aujourd'hui à la manifestation de la vérité dans toutes les branches de la science : en morale, en philosophie, en politique, en histoire, en jurisprudence, en pédagogie, comme en religion, ce qui nous fait à tous défaut, c'est la sincérité. Rien n'est aujourd'hui plus difficile et plus rare que la pratique de cette vertu.

Le remède est urgent.

Quiconque en a quelque souci ne méditera pas sans profit ces paroles de Montaigne : « Si nous tenions à Dieu, dit-il, par l'entremise d'une foy vive ; si nous tenions à Dieu par luy, non par nous ; si nous avions un pied et un fondement divin, les occasions humaines n'auroient pas le pouvoir de nous esbranler, comme elles ont : notre fort ne seroit pas pour se rendre à une si foible batterie : l'amour de la nouvelleté, la contraincte des Princes, la bonne fortune d'un party, le changement temeraire et fortuite de nos opinions, n'auroient pas la force de secouer et alterer nostre croyance : nous ne la lairrions pas troubler à

1. *Portraits de Femmes, Madame Roland.* — 2. W. Münscher, *Handb. der Dogmengeschichte,* t. I, p. 101.

la mercy d'un nouvel argument, et à la persuasion, non pas de toute la rhetorique qui fut oncques : nous soutiendrions ces flots d'une fermeté inflexible et immobile. — Si ce rayon de la Divinité nous touchoit aucunement, il y paroistroit par tout : non seulement nos parolles, mais encore nos operations en porteroient la lueur et le lustre. Tout ce qui partiroit de nous, on le verroit illuminé de cette noble clarté. Nous devrions avoir honte qu'ès sectes humaines il ne fut jamais partisan, quelque difficulté et estrangeté que maintinst sa doctrine, qui n'y conformast aucunement ses deportements et sa vie : et une si divine et celeste institution ne marquera les chrestiens que par la langue. Voulez-vous voir cela? comparez nos mœurs à un Mahometan, à un Payen, vous demeurez tousjours au dessoubs : là où au regard de l'advantage de nostre religion, nous devrions luire en excellence, d'une extreme et incomparable distance : et devroit-on dire, Sont-ils si justes, si charitables, si bons? ils sont donc chrestiens. Toutes autres apparences sont communes à toutes religions : esperance, confiance, evenements, ceremonies, penitence, martyres. La marque peculiere de nostre verité devroit estre nostre vertu, comme elle est aussi la plus celeste marque, et la plus difficile; et que c'est la plus digne production de la verité... Si nous avions une seule goute de foy, nous remuerions les montaignes de leur place, dict la saincte Parole : nos actions, qui seroient guidées et accompaignées de la Divinité, ne seroient pas simplement humaines, elles auroient quelque chose de miraculeux, comme nostre croyance. *Brevis est institutio vitæ honestæ beatæque, si credas.* (Quintil., *Inst.*, l. XII, c. XII). Les uns font accroire au monde qu'ils croyent ce qu'ils ne croyent pas. Les autres, en plus grand nombre, se le font accroire à eux-mesmes, ne sçachants pas penetrer que c'est que croire... Je voy cela evidemment, que nous ne prestons à la devotion que les offices qui flattent nos passions. Il n'est point d'hostilité excellente comme la chrestienne. Nostre zele fait merveilles, quand il va secondant nostre pente vers la haine, la cruauté, l'ambition, l'avarice, la detraction, la rebellion. A contrepoil, vers la bonté, la benignité, la temperance, si, comme par miracle, quelque rare complexion ne l'y porte, il ne va ny de pied, ny d'aile. Nostre religion est faicte pour extirper les vices : elle les ouvre, les nourrit, les incite... Tout cela c'est un signe tres evident que nous ne recevons nostre religion qu'à nostre façon et

par nos mains, et non autrement que les autres religions se reçoivent. Nous nous sommes rencontrez au pays où elle estoit en usage : ou nous regardons son ancienneté, ou l'authorité des hommes qui l'ont maintenue, ou craignons les menaces qu'elle attache aux mescreans, ou suyvons ses promesses. Ces considerations là doivent estre employées à notre creance, mais comme subsidiaires : ce sont liaisons humaines. Une autre region, d'autres tesmoings, pareilles promesses et menasses, nous pourroyent imprimer par mesme voye une creance contraire. Nous sommes chrestiens à mesme tiltre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans... Quelle foy doit ce estre, que la lascheté et la foiblesse de cœur plantent en nous et establissent? Plaisante foy, qui ne croid ce qu'elle croid, que pour n'avoir le courage de le descroire [1]. »

Ces plaintes, ces reproches, que Montaigne n'était pas seul à formuler contre les chrétiens de son temps [2], nous les retrouvons plus tard dans la bouche éloquente de Bossuet à l'adresse des chrétiens du XVIIe siècle : « L'Église, dit le grand évêque, n'est faite que pour les saints,... mais combien en est-il entré par-dessus le nombre ! *Multiplicati sunt super numerum* (*Ps.* XXXIX, 6.). Combien parmi nous, qui néanmoins ne sont pas des nôtres!... Les vices ont pénétré jusque dans le cœur de l'Église; et ceux qui ne devoient pas même y être nommés, y paroissent hautement la tête levée. Les scandales se sont élevés, et l'iniquité étant entrée comme un torrent, elle a renversé la discipline. Il n'y a plus de correction, il n'y a plus de censure. On ne peut plus, dit saint Bernard (*in Cant. Serm.* XXXIII, n. 16; t. I, col. 1393), noter les méchants, tant le nombre est immense; on ne peut plus les éviter, tant leurs emplois sont nécessaires; on ne peut plus les réprimer ni les corriger, tant leur crédit et leur autorité est redoutable... Dans cette étrange confusion, et au milieu de tant de désordres, souvent la foi chancelle, les foibles se scandalisent, l'impiété triomphe; et l'on est tenté de croire que la piété n'est qu'un nom, et la vertu chrétienne qu'une feinte de l'hypocrisie. » Un peu plus loin, Bossuet, rappelant les premiers temps de l'Église, ajoute : « Alors, la piété étoit sincère parce qu'elle n'étoit pas encore devenue un art; elle n'avoit pas encore appris

1. *Essais* de Montaigne, liv. II, ch. XII. — 2. Cf. en particulier Charron, *de la Sagesse,* l. II, ch. V.

le secret de s'accommoder au monde ni de servir au négoce des ténèbres... Maintenant une longue paix a corrompu ces courages mâles... Le monde est entré dans l'Église. On a voulu joindre Jésus-Christ avec Bélial; et de cet indigne mélange quelle race enfin nous est née [1]! »

VI. — Eh! monseigneur, voulez-vous tout de bon mettre un terme à ces désordres? Voulez-vous qu'après dix-huit cents ans de christianisme on ne puisse plus, en présence des résultats, appliquer aux prêtres de la nouvelle loi les paroles que Jéhovah adressait aux prêtres de la loi ancienne : « *Maledicam benedictionibus vestris,* Je maudirai vos bénédictions, et, parce que vous n'avez point gardé mes voies, et que, lorsqu'il s'agissait de ma loi, vous avez eu égard à la qualité des personnes, je vous ai rendus vils et méprisables aux yeux de tous les peuples [2]? » Voulez-vous affranchir votre Église des soupçons que font peser sur elle et le relâchement qu'elle apporte à enseigner, dans toute leur sincérité, dans toute leur rigueur, son dogme et sa morale, et la tolérance qu'elle témoigne en faveur des demi-chrétiens, ou de ceux-là mêmes qui ne sont évidemment chrétiens que de nom? Voulez-vous qu'on ne dise plus d'elle qu'elle s'inquiète aujourd'hui beaucoup plus de sauvegarder les débris de son ancienne puissance temporelle que de procurer le salut des âmes, et qu'elle se contente à cet effet de n'être plus qu'une machine gouvernementale à l'usage des rois et des puissants de la terre?...

Une réforme, après tout, n'est pas chose absolument impossible. Ce n'est pas moi dont vous vous défieriez peut-être, c'est Pascal qui, dans un langage aussi éloquent, aussi sincère que le vôtre, va vous en indiquer les conditions et les éléments. Écoutez-le : « Dans les premiers temps, dit-il, les chrétiens étoient parfaitement instruits dans tous les points nécessaires au salut; au lieu que l'on voit aujourd'hui une ignorance si grossière qu'elle fait gémir tous ceux qui ont des sentiments de tendresse pour l'Église. On n'entroit alors dans l'Église qu'après de grands travaux et de longs désirs; on s'y trouve maintenant sans aucune peine, sans soin et sans travail. On n'y étoit admis qu'après un

1. *Panégyrique de saint André*, Œuvres de Bossuet, édit. de Versailles, t. XVI, p. 542 et 547. — 2. Malach., II, 2-9.

examen très-exact; on y est reçu maintenant avant qu'on soit en état d'être examiné. On n'y étoit reçu alors qu'après avoir abjuré sa vie passée, qu'après avoir renoncé au monde, et à la chair, et au diable : on y entre maintenant avant qu'on soit en état de faire aucune de ces choses. Enfin, il falloit autrefois sortir du monde pour être reçu dans l'Église : au lieu qu'on entre aujourd'hui dans l'Église au même temps que dans le monde. On connoissoit alors, par ce procédé, une distinction essentielle du monde d'avec l'Église; on les considéroit comme deux contraires, comme deux ennemis irréconciliables, dont l'un persécute l'autre sans discontinuation, et dont le plus foible en apparence doit un jour triompher du plus fort; en sorte que de ces deux partis contraires, on quittoit l'un pour entrer dans l'autre; on abandonnoit les maximes de l'un pour embrasser les maximes de l'autre; on se dévêtoit des sentiments de l'un pour se revêtir des sentiments de l'autre ; enfin on quittoit, on renonçoit, on abjuroit le monde, où l'on avoit reçu sa première naissance, pour se vouer totalement à l'Église, où l'on prenoit comme sa seconde naissance; et ainsi on concevoit une différence épouvantable entre l'un et l'autre; au lieu qu'on se trouve maintenant presque au même temps dans l'un et dans l'autre; et le même moment qui nous fait naître au monde nous fait renaître dans l'Église; de sorte que la raison survenant ne fait plus de distinction de ces deux mondes si contraires. Elle est élevée dans l'un et dans l'autre tout ensemble. On fréquente les sacrements, et on jouit des plaisirs du monde ; et ainsi, au lieu qu'autrefois on voyoit une distinction essentielle entre l'un et l'autre, on les voit maintenant confondus et mêlés, en sorte qu'on ne les discerne quasi plus.

« De là vient qu'on ne voyoit autrefois entre les chrétiens que des personnes très-instruites; au lieu qu'elles sont maintenant dans une ignorance qui fait horreur ; de là vient qu'autrefois ceux qui avoient été régénérés par le baptême, et qui avoient quitté les vices du monde pour entrer dans la piété de l'Église, retomboient si rarement de l'Église dans le monde; au lieu qu'on ne voit maintenant rien de plus ordinaire que les vices du monde dans le cœur des chrétiens. L'Église des saints se trouve toute souillée par le mélange des méchants; et ses enfants, qu'elle a conçus et nourris dès l'enfance dans son sein, sont ceux-là mêmes qui portent dans son cœur, c'est-à-dire jus-

qu'à la participation de ses plus augustes mystères, le plus cruel de ses ennemis, l'esprit du monde, l'esprit d'ambition, l'esprit de vengeance, l'esprit d'impureté, l'esprit de concupiscence : et l'amour qu'elle a pour ses enfants l'oblige d'admettre jusque dans ses entrailles le plus cruel de ses persécuteurs.

« Mais ce n'est pas l'Église à qui on doit imputer les malheurs qui ont suivi un changement si funeste, car elle n'a pas changé d'esprit, quoiqu'elle ait changé de conduite. Ayant donc vu que la dilation du baptême laissoit un grand nombre d'enfants dans la malédiction d'Adam, elle a voulu les délivrer de cette masse de perdition en précipitant le secours qu'elle leur donne; et cette bonne mère ne voit qu'avec un regret extrême que ce qu'elle a procuré pour le salut de ces enfants est devenu l'occasion de la perte des adultes.

« Son véritable esprit est que ceux qu'elle retire dans un âge si tendre de la contagion du monde prennent des sentiments tout opposés à ceux du monde. Elle prévient l'usage de la raison, pour prévenir les vices où la raison corrompue les entraîneroit; et avant que leur esprit puisse agir, elle les remplit de son esprit, afin qu'ils vivent dans l'ignorance du monde et dans un état d'autant plus éloigné du vice qu'ils ne l'auront jamais connu. Cela paroît par les cérémonies du baptême; car elle n'accorde le baptême aux enfants qu'après qu'ils ont déclaré, par la bouche des parrains, qu'ils le désirent, qu'ils croient, qu'ils renoncent au monde et à Satan. Et comme elle veut qu'ils conservent ces dispositions dans toute la suite de leur vie, elle leur commande expressément de les garder inviolablement, et ordonne, par un commandement indispensable, aux parrains d'instruire les enfants de toutes ces choses; car elle ne souhaite pas que ceux qu'elle a nourris dans son sein soient aujourd'hui moins instruits et moins zélés que les adultes qu'elle admettoit autrefois au nombre des siens; elle ne désire pas une moindre perfection dans ceux qu'elle nourrit que dans ceux qu'elle reçoit.

« Cependant on en use d'une façon si contraire à l'intention de l'Église, qu'on n'y peut penser sans horreur. On ne fait quasi plus de réflexion sur un aussi grand bienfait, parce qu'on ne l'a jamais souhaité, parce qu'on ne l'a jamais demandé, parce qu'on ne se souvient pas même de l'avoir reçu. Mais comme il est évident que l'Église ne demande pas moins de zèle dans ceux qui ont été élevés esclaves de la foi que dans ceux qui aspirent à

le devenir, il faut se mettre devant les yeux l'exemple des catéchumènes, considérer leur ardeur, leur dévotion, leur horreur pour le monde, leur renoncement au monde ; et si on ne les jugeoit pas dignes de recevoir le baptême sans ces dispositions, ceux qui ne les trouvent pas en eux doivent donc se soumettre à recevoir l'instruction qu'ils auroient eue s'ils commençoient à entrer dans la communion de l'Église ; il faut de plus qu'ils se soumettent à une pénitence continuelle, et qu'ils aient moins d'aversion pour l'austérité de leur mortification, qu'ils ne trouvent de charmes dans l'usage des délices empoisonnées du péché.

« Pour les disposer à s'instruire, il faut leur faire entendre la différence des coutumes qui ont été pratiquées dans l'Église suivant la diversité des temps. Dans l'Église naissante on enseignoit les catéchumènes, c'est-à-dire ceux qui prétendoient au baptême, avant que de le leur conférer ; et on ne les y admettoit qu'après une pleine instruction des mystères de la religion, qu'après une pénitence de leur vie passée, qu'après une grande connoissance de la grandeur et de l'excellence de la profession de la foi et des maximes chrétiennes où ils désiroient entrer pour jamais, qu'après des marques éminentes d'une conversion véritable du cœur, et qu'après un extrême désir du baptême. Ces choses étant connues de toute l'Église, on leur conféroit le sacrement d'incorporation, par lequel ils devenoient membres de l'Église ; au lieu qu'en ces temps, le baptême ayant été accordé aux enfants avant l'usage de la raison par des considérations très-importantes, il arrive que la négligence des parents laisse vieillir les chrétiens sans aucune connoissance de notre religion.

« Quand l'instruction précédoit le baptême, tous étoient instruits ; mais maintenant que le baptême précède l'instruction, l'enseignement qui étoit nécessaire pour le sacrement est devenu volontaire, et ensuite négligé, et enfin presque aboli. La raison persuadoit de la nécessité de l'instruction ; de sorte que, quand l'instruction précédoit le baptême, la nécessité de l'un faisoit que l'on avoit recours à l'autre nécessairement ; au lieu que le baptême précédant aujourd'hui l'instruction, comme on a été fait chrétien sans avoir été instruit, on croit pouvoir demeurer chrétien sans se faire instruire ; et au lieu que les premiers chrétiens témoignoient tant de reconnoissance envers l'Église pour une grâce qu'elle n'accordoit qu'à leurs longues prières, ils ne témoignent aujourd'hui que de l'ingratitude pour cette même grâce,

qu'elle leur accorde avant même qu'ils aient été en état de la demander. Et si elle détestoit si fort les chutes des premiers, quoique si rares, combien doit elle avoir en abomination les chutes et rechutes continuelles des derniers, quoiqu'ils lui soient beaucoup plus redevables, puisqu'elle les a tirés bien plus tôt et bien plus libéralement de la damnation où ils étoient engagés par leur première naissance! Elle ne peut voir, sans gémir, abuser de la plus grande de ses grâces, et que ce qu'elle a fait pour assurer leur salut devienne l'occasion presque assurée de leur perte[1]. »

Monseigneur, que conclurez-vous de ces faits et des considérations qui les accompagnent? Qu'il convient de laisser le cours actuel des choses suivre sa pente?... Non certes, car vous êtes sincère dans votre foi; mais qu'il faut, avant toute chose, revenir aux errements, à la discipline et aux traditions de la primitive Église.

Que faites-vous aujourd'hui?...

Un enfant vient de naître, on le porte à l'église: malgré la parole du Christ: « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé »; malgré cette parole qui exige la foi avant tout, la foi avant le baptême; contrairement à la doctrine qui sur ce point semble avoir été généralement celle des Pères et docteurs de l'Église naissante; contrairement, selon toute apparence, à la pratique observée chez les premiers fidèles, vous conférez le baptême à cet enfant. En ce faisant, vous vous autorisez, je le sais, d'une opinion de saint Augustin, sanctionnée par le concile de Trente: vous affirmez que la foi des parents et des parrains, ou mieux la foi de toute l'Église tient lieu au nouveau-né de celle qu'il ne peut avoir. Étrange substitution! convenez-en. Mais il y a plus. Ce n'est pas chose rare, vous le savez bien, que les parents et les parrains, qui n'entendent en cette occasion accomplir autre chose qu'une simple formalité d'usage et de convenance, aient abandonné la foi chrétienne, et y soient devenus complétement étrangers. Je demande si, dans de pareilles conditions, l'administration du sacrement, que saint Grégoire de Nazianze nomme quelque part « le plus beau et le plus magnifique don de Dieu », n'est pas, surtout de la part du ministre officiant, une dérision, par conséquent un véritable sacrilége. Je demande si le prêtre ne

1. *Pensées* de Pascal, édit. Havet, p. 474-478. Cf. aussi l'édition Didier, 1844, p. 394-398.

contrevient pas, en ce cas, de la façon la plus scandaleuse, au précepte divin : *Nolite dare sanctum canibus,* et je vous somme, monseigneur, de répondre à cette question avec votre conscience d'honnête homme.

Mais voici une considération qui domine encore toutes les autres. Selon la parole même d'un Père de l'Église, à laquelle nul aujourd'hui n'oserait ouvertement contredire, c'est surtout dans le choix d'une religion que la liberté est requise : *Nihil est tam voluntarium quam religio* [1]. Or combien à cette heure y a-t-il d'hommes sur la terre dont on puisse dire qu'ils ont librement embrassé la religion à laquelle ils appartiennent ou sont censés appartenir? La religion est-elle en réalité autre chose, pour l'immense majorité, qu'une question de hasard et de naissance? Chez les chrétiens en particulier, au moyen du baptême, l'Église, de concert avec d'imbéciles parents, incrédules ou non, imprime tout d'abord à l'enfant nouveau-né le stigmate indélébile de la servitude ecclésiastique. Je ne connais pas d'attentat plus monstrueux contre la liberté humaine, par conséquent, d'acte plus immoral ; et quand, au sujet des promesses et des vœux du baptême, l'Église, à cette objection : « Comment un enfant peut-il être obligé à des choses que d'autres ont promises pour lui ? » répond : « Il y est obligé, parce que Dieu avait le droit de les exiger, avant même qu'on les promît pour lui, » l'Église ne fait que mettre le sceau à cette immoralité.

Si l'Église prétend à se réformer, il faut, monseigneur, qu'elle renonce enfin à ces pitoyables subterfuges, à ces pernicieuses arguties, à ces honteux sophismes qu'elle a trop caressés. Pour peu qu'elle garde encore quelque sincérité dans sa propre doctrine, elle doit revenir sans hésitation à l'ancienne règle ou coutume, en vertu de laquelle le baptême n'était conféré qu'aux adultes sérieusement éprouvés dans leur conduite et dans leur foi. Si votre confiance en Dieu n'est pas un mensonge, vous ne pouvez craindre de diminuer par là le nombre des élus : celui sans la permission duquel ne tombe aucun cheveu de notre tête ne laissera sûrement périr, avant qu'ils aient reçu la marque du salut, aucun de ceux qu'il a choisis.

Il se peut, je l'avoue, que bientôt à la suite de cette première réforme, base essentielle de toutes les autres, il n'y ait plus lieu

1. Lactant., *Instit. div.,* v, 20.

de déclarer, dans nos documents de statistique, que la religion catholique soit celle de la majorité des Français [1], surtout si, conformément à la tradition morale de l'Église, vous avez le soin de rappeler souvent aux fidèles que le mariage est, comme dit Pascal, « la plus périlleuse et la plus basse des conditions du christianisme. » Mais alors du moins l'Église saura quels sont ceux qui véritablement lui appartiennent; et les fidèles, dignes de ce nom, sauront eux-mêmes à quel titre, à quelles conditions, ils auront mérité de lui appartenir. Ceux-là n'encourront pas le reproche qu'un apologiste du christianisme, en parlant des dogmes de sa religion, adressait dernièrement encore à la foule de ceux qui portent comme lui le nom de chrétiens : « L'ignorance des générations nouvelles, en ces matières, est venue, disait-il, jeter des nuages si épais sur les articles de notre foi, même parmi ceux qui se piquent de savoir et d'étude, que c'est une découverte souvent et une invention nouvelle que la vieille et simple vérité catholique [2]. »

Instruits du dogme et des règles ou conditions du salut, les chrétiens sauront que la foi sans les œuvres, selon l'expression de saint Jacques [3], ne se distingue pas de la foi des démons. Ils auront appris que « si quelqu'un, suivant le mot de saint Jean [4] rappelé par saint Jérôme [5], dit croire en Jésus-Christ, il doit marcher lui-même comme Jésus-Christ a marché. » Ils se seront pénétrés de cette parole du Maître : « Quiconque ne porte pas sa croix et ne me suit pas ne peut être mon disciple [6], » et de cette autre : « Quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple [7]. » Ils auront compris que, quand Jésus-Christ dit au riche : « Vends tout ce que tu possèdes [8], » il ne lui ordonne pas seulement de renoncer à l'amour de la richesse, mais à la richesse même. Ils ne pourront

1. Au concile de Trente, ainsi que le raconte Fra Paolo Sarpi, à l'occasion d'une proposition adoptée par certains hérétiques, ainsi conçue : « Quand ceux qui ont été baptisés dans leur enfance sont arrivés à l'âge de raison, on doit leur demander s'ils veulent ratifier leur baptême; et, s'ils le refusent, on doit les laisser en liberté, » on invectiva beaucoup contre Érasme, comme premier auteur de cette proposition, que l'on qualifia d'impie et de pernicieuse, et propre à ouvrir le chemin à l'abolition du christianisme. — 2. A. Nicolas, *Études sur le christ.*, t. II, p. 288-289. — 3. *Epist.*, II, 19. — 4. I Joann., II, 6. — 5. *Epist.* V, alias I, *ad Heliod.*, sub initium. — 6. Luc, XIV, 27; Matth., X, 38; XVI, 24; Marc, VIII, 34. — 7. Luc, XIV, 33. — 8. Marc, X, 21.

ignorer que le royaume de Dieu, objet de leur unique espérance, ne devant s'entendre absolument que du monde à venir, il n'y a pas pour eux à hésiter, et qu'ils doivent proscrire de celui-ci, pour tous et pour toujours, tout ce qui n'est pas pauvreté, privation, pénitence, douleur, macération. Ils comprendront qu'ici, sur cette terre, est le temps de la semence, au ciel celui de la moisson; ici-bas, la semaine du travail et de la peine; là-haut, pour les élus, le repos du sabbat. Ils sauront enfin que ceux-là seuls qui auront pleuré sur la terre riront dans le ciel, et que pour ceux qui ont eu leurs aises en ce monde commencera dans l'autre, pour ne plus finir, le temps des plaintes et des gémissements; que ceux-là vivront d'autant plus dans le ciel qu'ils auront moins vécu sur la terre; que moindre aura été leur trésor dans la vie présente, plus abondant il sera dans la vie future, et qu'en s'abstenant pendant celle-ci de toute volupté sexuelle, le fidèle se rapproche, comme dit saint Jérôme, de l'état angélique qui l'attend dans le siècle à venir [1].

Quand les chrétiens auront ainsi appris que le renoncement au monde est un devoir d'obligation pour tous, s'il arrivait néanmoins que quelques-uns d'entre eux fussent parfois tentés de l'oublier, vous auriez alors, monseigneur, toute autorité pour leur dire : « Jésus-Christ est venu du ciel sur la terre foudroyer de ses malédictions ce monde impie, après en avoir enlevé ses élus. « Dieu nous a arrachés, dit saint Paul, à la puissance des « ténèbres, pour nous transférer au royaume de son Fils bien-« aimé. » (*Coloss.*, I, 13). Le monde est le royaume de Satan, et les ténèbres du péché couvrent cette région de mort : « Malheur « au monde, à cause des scandales! » (Matth., XVIII, 7). Hélas! les justes même sont ébranlés. Oh! qu'elle est redoutable cette puissance des ténèbres qui aveugle les plus clairvoyants!... Enfants de Dieu, fuyez cette puissance; elle entraîne tout, elle flatte, elle tyrannise, elle enlève les cœurs. Écoutez Jésus-Christ, qui crie : « On ne peut servir deux maîtres, Dieu et le monde. » (Matth., VI, 24). Écoutez un de ses apôtres, qui ajoute : « Adultères, ne « savez-vous pas que l'amitié de ce monde est ennemie de « Dieu? » (Jac., IV, 4). Point de milieu; nulle espérance d'en

1. Hieron., *adv. Jovinianum*, I, 36 : Quod alii postea in cœlis futuri sunt, hoc virgines in terra esse cœperunt.

trouver : c'est abandonner Dieu, c'est renoncer à son amour, que d'aimer son ennemi... Mais en renonçant au monde, faut-il renoncer à tout ce que le monde donne? Écoutez encore un autre apôtre, c'est saint Jean (I Joann., II, 15) : « N'aimez ni le « monde, ni les choses qui sont dans le monde, » ni lui, ni ce qui lui appartient; tout ce qu'il donne est aussi vain, aussi corrompu, aussi empoisonné que lui... Mais quoi! faut-il que tous les chrétiens vivent dans ce renoncement? Écoutez-vous vous-mêmes du moins, si vous n'écoutez pas les apôtres. Qu'avez-vous promis dans votre baptême, pour entrer non dans la perfection d'un ordre religieux, mais dans le simple christianisme et dans l'espérance du salut? Vous avez renoncé à Satan, à ses pompes. Remarquez quelles sont ces pompes : Satan n'en a pas de distinguées de celles du siècle. Les pompes du siècle, qu'on est tenté de croire innocentes, sont donc, selon vous-même, celles de Satan; et vous avez promis de les détester. Cette promesse si solennelle, qui vous a introduit dans la société des fidèles, ne sera-t-elle qu'une comédie et une dérision sacrilége? Le renoncement au monde, et la détestation de ses vanités, est donc essentiel au salut de chaque chrétien... De là vient qu'en ouvrant les livres des saints Pères je ne trouve de tous côtés, même dans les sermons faits à tout le peuple sans distinction, que des exhortations pressantes pour conduire les chrétiens en foule dans la solitude. C'est ainsi que saint Basile fait un sermon exprès, pour inviter tous les chrétiens à la vie solitaire. Saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome, saint Jérôme, saint Ambroise, l'Orient, l'Occident, tout retentit des louanges du désert, et de la fuite du siècle. J'aperçois même, dans la règle de Saint-Benoît, qu'on ne craignoit pas de consacrer les enfants avant qu'ils eussent l'usage de raison : les parents, sans craindre de les tyranniser, croyoient pouvoir les vouer à Dieu dès le berceau. Vous vous en étonnez... Mais apprenez que parmi ces vrais chrétiens, qui ne regardoient le siècle qu'avec horreur, il y avoit peu de différence entre la vie pénitente et recueillie que l'on menoit dans sa famille, et celle que l'on menoit dans un désert. S'il y avoit quelque différence, c'est qu'il est plus doux, plus facile, plus sûr de mépriser le monde de loin que de près. On ne croyoit donc point gêner la liberté des enfants, puisqu'ils devoient, comme chrétiens, ne prendre aucune part aux pompes et aux joies du monde. C'étoit leur épargner des tentations et

leur préparer une heureuse paix, que de les ensevelir tout vivants dans cette société, avec les anges de la terre. »

Ce langage, monseigneur, sera compris des fidèles, et vous n'aurez plus lieu d'ajouter : « Aimable simplicité des enfants de Dieu, qui n'avoient plus rien à ménager ici-bas! ô pratique étonnante! mais qui n'est si disproportionnée à nos mœurs qu'à cause que les disciples de Jésus-Christ ne savent plus ce que c'est que de porter la croix avec lui, et que de dire avec lui : Malheur, malheur au monde! On n'a point de honte d'être chrétien et de vouloir jouir de sa liberté pour goûter le fruit défendu, pour aimer le monde que Jésus-Christ déteste. O lâcheté honteuse, qui étoit réservée pour la consommation de l'iniquité dans les derniers siècles! On a oublié qu'être chrétien et n'être plus de ce monde, c'est essentiellement la même chose. »

Ces plaintes, qui étaient de mise au XVIIe siècle, qui le sont bien plus encore de notre temps, vous n'aurez plus lieu de les faire entendre, car alors se seront réalisés les vœux que vous formuliez à la suite : « Hélas! disiez-vous, quand vous reverrons-nous, ô beaux jours, ô jours bienheureux, où toutes les familles chrétiennes, sans quitter leurs maisons et leurs travaux, vivoient comme nos communautés les plus régulières? C'est sur ce modèle que nos communautés se sont formées. On se taisoit, on prioit, on travailloit sans cesse des mains, on se cachoit : en sorte que les chrétiens étoient appelés un genre d'hommes qui fuyoient la lumière. On obéissoit au pasteur, au père de famille : point d'autre attente que celle de notre bienheureuse espérance pour l'avénement du grand Dieu de gloire, point d'autre assemblée que celle où l'on écoutoit les paroles de la foi; point d'autre festin que celui de l'agneau, suivi d'un repas de charité; point d'autre pompe que celle des fêtes et des cérémonies; point d'autre plaisir que celui de chanter les psaumes et les sacrés cantiques; point d'autres veilles que celles où l'on ne cessoit de prier. O beaux jours, quand vous reverrons-nous? Qui me donnera des yeux pour voir la gloire de Jérusalem renouvelée? Heureuse postérité, sous laquelle reviendront ces anciens jours [1]! »

Ces jours, monseigneur, autant que vous, croyez-le bien, nous en désirons le retour pour l'Église chrétienne. Il dépend

1. Bossuet, *Sermon sur les obligations de l'état religieux.*

d'elle de les faire revivre, il dépendra d'elle de les perpétuer, au moyen de cette discipline qui, autrefois, ne lui permettait pas de retenir dans son sein ceux qui, par leurs opinions ou leur conduite, se montraient indignes de lui appartenir.

Eh ! qui vous empêcherait, monseigneur, de la purifier dès aujourd'hui, en écartant d'elle tous ces intrus qui évidemment ne servent qu'à la diffamer et à la corrompre? Qui vous empêcherait d'exiger, dès à présent, de ceux qui prétendent participer à vos saints mystères, qu'ils se fassent reconnaître, dogmatiquement et moralement, pour chrétiens orthodoxes, par un témoignage authentique, obtenu à la suite de légitimes épreuves? Pourquoi, sans plus tarder, ne laisseriez-vous pas tous les autres, profanes, hypocrites et curieux, à la porte du temple?

Vous le rappeliez vous-même tout à l'heure : le monde, ennemi du Christ, a corrompu par ses embrassements adultères l'Église chrétienne. Pourquoi prolonger ces étreintes? Que tardez-vous à vous en dégager? Sortez donc au plus tôt, sortez « de Babylone, persécutrice des enfants de Dieu, et enivrée du sang des saints ; » hâtez-vous « d'en sortir, de peur de participer à ses crimes et à ses plaies [1] ! » Je me sers encore ici de votre langage, monseigneur. Permettez-moi de revenir à celui qui m'est propre, pour vous dire en termes moins figurés : affranchissez-vous de la servitude dans laquelle vous tiennent depuis si longtemps les grands et les rois de la terre ; brisez l'alliance que vous n'auriez jamais dû contracter avec eux, et qui a été la plus scandaleuse déviation de vos doctrines, le principe le plus actif de votre corruption.

Un des vôtres, et vous ne pouvez ici qu'approuver ses paroles, a très-bien dit : « La première condition pour arriver à la recomposition de l'unité catholique, c'est l'affranchissement complet des cultes. Tant que la religion catholique sera une religion soldée, dépendante de l'autorité politique et de la forme variable des gouvernements, tant qu'elle continuera d'être gênée dans ses mouvements, entravée dans ses assemblées particulières et générales, contaminée dans ses chaires et ses écoles par l'argent du fisc ; en un mot, tant qu'elle ne retournera pas au pied et à la liberté de la croix, elle languira dégénérée [2]. »

1. Bossuet, *Sermon sur les obligations de l'état religieux.* — 2. Chateaubriand, *Études histor.* Trente-cinq ans avant la Révolution, Turgot, dans une

Nous attendons aussi de l'Église qu'en se régénérant elle fasse cesser un scandale contre lequel, ainsi que nous l'avons entendu, protestent ses maximes les mieux avérées : je veux parler de la culture par plusieurs d'entre vous des lettres et des sciences profanes, de l'importance qu'ils semblent y attacher pour elles-mêmes, de la concurrence qu'ils font, à cette occasion, à l'enseignement séculier, *secundum elementa mundi.* Il est temps que l'Église sur ce point revienne aussi à sa vraie tradition, et qu'elle renouvelle explicitement ses anathèmes contre des études qui toujours éloignent de Dieu, quoi qu'on en dise : la foi, en passant par ce creuset, s'évapore, ou n'y dépose qu'un résidu dans lequel elle devient tout à fait méconnaissable. Ce n'est pas là votre terrain. Souvenez-vous que, conformément à la vocation des chrétiens, pour parler le langage même de saint Paul[1], il ne doit y avoir parmi eux ni sages ni savants selon la chair, pas plus que de puissants et de nobles ; et que votre Dieu a choisi ce qui est ignorance et sottise aux yeux du monde, pour confondre les savants et les sages, comme il a choisi ce qui est faiblesse selon le monde, pour confondre les puissants; ce qui est vil et méprisable, ce qui n'est rien selon le monde, pour renverser les grands, afin que nulle chair ne se glorifie devant lui.

Si pourtant quelques-uns d'entre vous, sans craindre de s'entendre un jour prononcer la terrible sentence : « Arrière, Satan, car tu n'as point le goût des choses de Dieu, mais des choses des hommes[2] »; si, dis-je, quelques-uns persistent à ne pas rester étrangers aux sciences humaines, s'ils les étudient, s'ils s'en occupent, que du moins ce soit uniquement pour avoir occasion de nous dire : Et nous aussi nous avons appris à connaître ces sciences dont le monde est si vain, nous en savons, comme vous et mieux que vous peut-être, le fort et le faible ; mais il nous reste sur vous un avantage : il est une science en effet que nous

brochure qu'il publia sur la querelle des molinistes et des jansénistes, demandait que les religions, devenues parfaitement libres, s'administrassent elles-mêmes et pourvussent à leur propre existence, comme cela a lieu aux États-Unis d'Amérique. La constitution civile du clergé, décrétée par notre grande Assemblée constituante, qui commit alors la faute à jamais regrettable de ne point séparer l'Église de l'État, a fait dévier la Révolution française des voies de la liberté; elle a été la cause première du régime de la terreur. Cf. sur ce point le livre de M. Edm. de Pressensé, *l'Église et la Révolution française.*

1. I *Cor.*, I. — 2. Marc, VIII, 33.

possédons, nous, et qui reste pour vous lettre close : c'est celle de la foi qui vient de Dieu, celle de la vérité que lui seul enseigne, et qu'il n'enseigne qu'à ses élus. Tandis qu'avec tout votre savoir vous restez dans les ténèbres de l'incrédulité, nous, nous voyons, nous savons, nous croyons. Nous savons en particulier que « c'est à la science de s'accommoder avec la foi, qui est une et immuable, et non à la foi de s'accommoder à la science; à la raison humaine d'adorer les affirmations absolues de la raison divine, et non à celle-ci de se plier aux exigences de celle-là[1]. »

A cela, nous n'aurons jamais rien à répondre, sinon que Dieu vous a favorisés d'une grâce qu'il nous a refusée.

Croyez du reste, monseigneur, que, dans cette voie de réforme et de régénération, les divergences nombreuses de vues et de doctrines qui nous séparent ne nous empêcheront pas d'encourager vos efforts, et de les appuyer de tous les nôtres.

Vous vous souvenez peut-être qu'aux états généraux tenus, sous Charles IX, en 1561, la noblesse et le tiers état, d'accord en ce point, réclamaient que tous ecclésiastiques fussent exclus du conseil du roi et « de toutes négociations publiques et séculières, » comme chose incompatible avec leurs charges spirituelles, avec leur prétention d'être exempts de la juridiction séculière et avec « le serment qui les oblige ailleurs, » c'est-à-dire au pape.

Nous demanderons pour vous beaucoup plus. Nous savons que saint Paul, après le Christ, et de concert avec les autres apôtres, a fait entendre ce précepte, si souvent recommandé depuis et pratiqué par les saints de votre Église : « Que nul, après s'être enrôlé au service de Dieu, ne s'embarrasse dans les affaires séculières, s'il veut plaire à celui auquel il s'est donné[2]. » Afin de témoigner de notre respect, même pour les droits d'une conscience qui n'est pas la nôtre, puisqu'elle n'est pas celle de l'humanité, nous demanderons que, par un privilége unique, mais conformément aux exigences de leur doctrine, et afin qu'ils puissent, uniquement occupés de travaux manuels et de la science qui vient de Dieu, de la science du salut, se

1. Lettre de M. l'évêque de Montauban à M. l'abbé d'Alzon, p. 94. — 2. II *Tim.*, II, 4.

livrer sans distraction et sans obstacle à la seule chose qui leur importe ici-bas, nous demanderons que tous les chrétiens soient exempts de toute magistrature, de toutes fonctions publiques, civiles et militaires.

Et si, dans ces conditions, contrairement à nos prévisions, je l'avoue, si quelque jour, néanmoins, il arrive que vous deveniez les plus nombreux et les plus forts, autant il nous paraît aujourd'hui monstrueux que des hommes qui n'ont de chrétien que le nom s'en fassent un titre pour nous vexer et nous tyranniser au nom d'une religion à laquelle en réalité ils n'appartiennent eux-mêmes ni par leur foi ni par leurs mœurs, autant nous trouverons alors légitime de votre part que vous mettiez contre nous en pratique, jusqu'à la mort inclusivement, vos maximes d'intolérance et de persécution.

VII. — Jusque-là, monseigneur, à tort ou à raison, mais poussés par des convictions aussi ardentes, aussi impérieuses que les vôtres, nous continuerons, de notre côté, à chercher notre voie en dehors du christianisme.

Ce n'est pas que nous soyons animés d'aucun sentiment de haine ou de mépris contre lui. Loin de là : pour lui, comme pour toute grande religion positive, nous professons un respect aussi profond que sincère. J'ose même affirmer que, parmi les chrétiens qui affectent aujourd'hui des dehors de dévotion, il en est beaucoup qui honorent moins que moi la religion dont ils se réclament.

Voulez-vous entendre d'où procède en nous ce respect?... Aussi bien, ce sera pour nous l'occasion d'éclairer un peu davantage et de compléter en quelque façon la partie de notre travail ayant pour but de mettre en relief ce que nous appellerions volontiers les origines humaines de la loi divine. Nous achèverons en même temps de convaincre d'erreur une assertion de J.-J. Rousseau, souvent reproduite après lui. Il a dit quelque part : « Je ne sais pourquoi l'on veut attribuer au progrès de la philosophie la belle morale de nos livres. Cette morale, tirée de l'Évangile, était chrétienne avant d'être philosophique[1]. » On reconnaîtra sans doute avec nous que cette morale, exposée dans les livres et les

1. *Lettres de la montagne,* III[e] lettre.

discours des philosophes avant de se montrer dans l'Évangile, était philosophique avant d'être chrétienne, humaine avant d'être divine.

Dans le conflit d'affirmations et de négations auquel nous avons longuement assisté nous avons distingué avec soin entre ce qui est de la raison humaine et ce qui est de la raison divine. Cette distinction a paru légitime, autorisée par l'histoire même de l'esprit humain. Mais en soi est-elle fondée? Y a-t-il en réalité, s'agitant au sein de toute société humaine, deux raisons essentiellement et mutuellement hostiles? Que les théologiens continuent de le prétendre, je le conçois; mais quel philosophe sérieux oserait aujourd'hui être de leur avis?

Le temps est venu en effet de reconnaître que, de ces deux raisons, l'une n'est qu'un fantôme destiné à l'éducation de l'autre, et qui, sa mission remplie, doit à la fin s'effacer et disparaître.

Par suite d'une illusion d'optique intellectuelle, provenant de la faculté de l'idéal contre laquelle il a tant de peine à se tenir en garde, l'homme a transporté hors de lui, dans un être créé par lui à son image et dont il fait l'objet de son culte et de son adoration, sa nature propre et les facultés qui lui sont essentielles, non plus restreintes et contenues dans les bornes de la réalité et du possible, mais élevées jusqu'à la notion du parfait, de l'absolu, c'est-à-dire grandies et exagérées jusqu'à l'impossible, jusqu'à l'absurde.

Tel est le fantôme auquel l'homme attribue en particulier la notion de justice qui lui est immanente à lui-même. C'est à lui qu'il fait remonter, comme à un législateur suprême, la loi morale, tout impersonnelle, essentielle à sa propre nature, c'est en lui qu'il la personnifie; c'est de lui qu'il la tire et la fait dépendre; c'est par lui qu'il se la fait imposer. C'est aussi de lui qu'il implore et fait descendre la force nécessaire à l'accomplissement de cette loi, ce qu'il nomme la grâce divine, et qui n'est autre chose que l'activité plus ou moins énergique, l'exaltation plus ou moins grande de la faculté de l'idéal; c'est encore à lui qu'il confère la sanction de cette loi.

En réalité cependant il n'y a rien que d'humain dans l'humanité; ou, si l'on veut à toute force qu'il y ait en elle quelque chose de divin, c'est que l'humanité est elle-même essentiellement divine; c'est que, étant donné le monde comme être néces-

saire, avec sa constitution et ses lois, nécessaires aussi, l'humanité en est un des éléments qui, substantiellement et modalement, ne pouvait pas ne pas être.

Toutes les idées, toutes les croyances qui jusqu'à cette heure ont fait la vie des nations, toutes les doctrines et institutions, religieuses ou philosophiques, qui ont paru sur la terre, sont donc intégralement l'œuvre de l'humanité, elles n'ont rien à revendiquer du ciel.

Le christianisme, malgré des prétentions qui lui sont communes avec toutes les religions positives et révélées, ne fait pas exception. Il s'est produit, lui aussi, naturellement, humainement, à son jour, à son heure, dans l'ordre des évolutions sérielles de l'humanité, conformément aux tendances essentielles de celle-ci, et aux lois qui président à l'enfantement de ses conceptions, à la satisfaction de ses besoins[1].

Il suffit, pour s'en convaincre, d'étudier avec quelque soin l'état moral et religieux du monde gréco-romain à l'approche du christianisme et pendant toute la première période de sa formation.

Le christianisme n'a importé dans le monde, en fait de religion ou de morale, aucun dogme nouveau, aucune vérité nouvelle. Si nous n'avions à cœur de nous renfermer dans les bornes de notre sujet, il nous serait aisé d'appuyer ici de preuves irrécusables le premier terme de cette assertion. Sur ce point aujourd'hui les documents abondent. C'est parce qu'il les avait consultés que Chateaubriand, dans son *Génie du christianisme,* a pu dire. « La religion du fils de Marie est comme l'essence des diverses religions... Le christianisme a fait sortir du sanctuaire les vérités enseignées dans les mystères. » Ils témoignent en effet que le christianisme bien compris n'est autre chose, comme philosophie, qu'une théorie panthéistique, comme religion, que la synthèse d'un symbole dont le polythéisme était l'analyse, et qui en définitive se traduit par le culte de l'humanité divine, par l'adoration de l'Homme-Dieu.

Quant au second terme de notre assertion, à savoir que le christianisme n'a fait éclore ni dans l'intelligence ni dans le cœur

1. Je trouve cette affirmation exprimée plusieurs fois et démontrée dans le livre de M. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israël.* Cf. en particulier, t. V, p. 10 de la 2e édition.

de l'humanité aucune vérité morale inconnue avant lui, nous pouvons tout d'abord invoquer des témoignages dont on ne récusera sans doute ni l'autorité ni la valeur.

Aux yeux de plusieurs Pères et docteurs de la primitive Église, le christianisme n'est autre chose en effet qu'une épuration de la philosophie ancienne, et il n'a guère sur celle-ci d'autre avantage que celui de former un corps de doctrine. Lactance, dans tout le feu de sa polémique contre le polythéisme, ne craint pas d'affirmer, avec preuves à l'appui, qu'en fait de doctrine dogmatiques et morales « les philosophes ont atteint toute la vérité, tout le mystère de la religion divine[1], » et il fait entendre ces remarquables paroles : « Si quelqu'un venait à rassembler et à rédiger en un corps de doctrine la vérité éparse chez les philosophes et les différentes sectes, il ne différerait assurément pas d'opinion avec nous[2]. » Un autre docteur chrétien, Minucius Félix, comparant les doctrines du christianisme avec celles des anciens philosophes : « On serait tenté, dit-il, d'admettre que les chrétiens sont des philosophes, ou que les anciens philosophes étaient déjà des chrétiens[3]. » « La vérité des Grecs, dit saint Clément d'Alexandrie, ne diffère de la nôtre que parce que chez nous la science est plus grande, les preuves plus éclatantes et qu'il s'y joint une force divine[4]. » Aussi les païens disaient-ils aux chrétiens : « Votre doctrine ne contient rien de nouveau, loin de là : vous l'avez en très-grande partie empruntée à nos philosophes, il y a même beaucoup de choses que les Grecs ont mieux exprimées que vous, et que vous avez comprises de travers. » Origène, qui leur répond, reconnaît du moins que les préceptes moraux du christianisme, aussi bien que la doctrine de l'unité de Dieu, ne sont pas nouveaux, car ils ont leur base, dit-il, dans le cœur de l'homme : il croit seulement qu'il convenait de les vivifier par le christianisme et de leur donner ainsi une force nouvelle, parce qu'ils avaient été obscurcis par le péché[5]. A ces témoignages, dont on pourrait de beaucoup augmenter le

1. Lactant., *Instit. div.*, VII, 7. Totam igitur veritatem et omne divinæ religionis arcanum philosophi attigerunt. — 2. *Ibid.* Quod si extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. — 3. Minuc. Fel., *Octav.*, c. XX. Nunc christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse jam tunc christianos. — 4. Clem. Alex., *Strom.*, I, V et VI, passim. — 5. Origen., *contra Cels.*, l. I, § 1, 4, 5, 7, 47.

nombre, qu'il nous soit permis d'ajouter seulement celui du savant Huet, évêque d'Avranches : « Souvent, dit-il, il m'est arrivé qu'en lisant les préceptes enseignés soit par Platon, soit par Aristote, soit par Cicéron, soit par Épictète, pour bien conduire et diriger notre vie, il me semblait acquérir dans quelques écrits des chrétiens la règle de la piété [1]. »

Il est aisé de s'assurer par les faits mêmes combien ces témoignages sont fondés.

A cet égard, c'est-à-dire pour rendre évident à tous que le christianisme, comme institution morale, est le résultat et non la cause du progrès que nous voyons se manifester dans les idées au temps de son apparition ; pour achever de démontrer que l'esprit humain, dupe de son propre idéal, a mis de préférence sur le compte de la raison divine et ses conceptions les plus sublimes et ses plus extravagantes aberrations, il nous reste peu de chose à ajouter ici aux rapprochements nombreux déjà précédemment établis entre les théories et les prescriptions de la morale divine et celles de la morale humaine.

On n'a peut-être pas oublié que nous avons écarté du domaine de celle-ci certaines vertus que l'Église proclame tout spécialement surnaturelles et qu'elle nomme *théologales,* la foi, l'espérance et la charité. Au sens où les présente le symbole chrétien, la raison humaine les méconnaît et les repousse. Mais ces vertus vont pour elle changer d'aspect, si nous lui permettons de les interpréter elle-même : elle reconnaît alors qu'elles tiennent par essence à notre nature, et qu'elles prennent leur origine dans les profondeurs les plus cachées, les plus mystérieuses de l'âme humaine.

Tout en effet, dans l'homme de la nature, procède aussi de la foi, mais d'une foi autorisée, sanctionnée par la raison. C'est ainsi par exemple que nous trouvons en nous, sans pouvoir l'expliquer ni en démontrer la légitimité, la notion de justice; elle nous apparaît comme la loi de notre être moral, elle s'impose à nous comme la garantie de nos droits et la règle de nos devoirs, et nous croyons en elle, au même titre que nous croyons à la

1. Huet, *Quæst. Alnetan.*, l. II, p. 92. Ac mihi quidem sæpe numero contigit, ut quum ea legerem quæ ad vitam recte probeque instituendam, vel a Platone, vel ab Aristotele, vel a Cicerone, vel ab Epicteto tradita sunt, mihi viderer ex aliquibus christianorum scriptis capere normam pietatis.

réalité du monde extérieur, et que nous acceptons pour vrais les concepts de substance, d'ordre, de cause, d'espace, de temps et les autres notions ou vérités premières, qui sont les lois de notre entendement, en même temps que la source et la base nécessaires de toutes nos connaissances. « Les vérités premières, les principes ne se prouvent pas, dit très-bien Aristote[1] ; ils entraînent immédiatement notre assentiment, notre foi; ils ne font pas rechercher leurs fondements : ils reposent sur eux-mêmes. » La foi, comme disait Kant, est donc un fait naturel qui résulte inévitablement des lois les plus essentielles de notre existence. C'est ici que s'applique légitimement le mot de saint Anselme: *Credo ut intelligam*. C'est en effet par un acte de foi que nous débutons à l'entrée de la vie intellectuelle et de la vie morale, aussi bien que de la vie physique; et cela, sous peine de mort. La foi est en toute chose le premier mouvement de notre âme. La raison peut donc, elle aussi, dire avec saint Paul, mais dans un sens beaucoup plus large et tout autrement compréhensible : *Justus ex fide vivit.*

L'espérance repose sur la foi. L'homme croit à la justice comme il croit à la science, et il espère en elles. C'est par elles et dans elles qu'il cherche l'accomplissement de sa destinée. Dans la voie qu'il parcourt pour atteindre son but, le bien ne lui suffit pas, ne lui suffit jamais; toujours, et sans cesse, il lui faut le mieux. Dans ce fait se révèle une loi que l'homme reconnaît spécialement pour sienne : la loi de progrès, objet pour lui de foi et d'espérance; loi fatale, quand elle s'applique à l'espèce entière, comme toute loi générale ou universelle, mais laissant néanmoins aux individus et aux sociétés particulières une suffisante liberté d'action. Remarquons seulement que ni peuple ni individu ne peuvent la violer sans encourir la mort.

Nous aimons le beau, le vrai, le juste ; nous les aimons jusqu'à nous sacrifier pour eux. Or, quand nous sommes émus ou transportés d'admiration et d'amour en présence des beautés et des splendeurs physiques ou morales que nous découvrons dans la nature et dans l'homme; quand nous nous dévouons nous-mêmes à l'humanité, à ses droits, à son bonheur, est-ce à un pur idéal de beauté, de justice et de vérité, ou bien est-ce à un Dieu personnel, type vivant et parfait du juste, du vrai et du

1. *Topic.*, I, 1.

beau, que remontent et s'adressent en définitive ces sentiments et ces actes de foi, d'espérance et de charité? Je l'ignore, et nul, parmi les enfants des hommes, n'en sait là-dessus plus que moi. Ce qui est certain, d'après les faits psychologiques que nous venons de constater, c'est que, si ce Dieu existe, il n'a que faire de réclamer notre adoration et notre amour, ils ne peuvent le fuir, et rien n'est plus vrai, dans cette hypothèse, que le mot de saint Augustin : « Tout ce qui peut aimer, qu'il le sache ou l'ignore, aime Dieu [1]. » N'est-ce pas là, après tout, le culte vrai, la pure et sainte religion, l'adoration en esprit et en vérité?

Au reste, le christianisme n'est pas la seule religion qui, à l'occasion de ces vertus, ait pris le change en leur assignant Dieu pour origine et pour objet, et la philosophie elle-même, bien qu'à tout prendre elle n'ait compris en Dieu guère autre chose que le type personnifié du beau, du vrai et du juste, c'est-à-dire la loi morale dans sa plus pure et sa plus sublime expression, la philosophie n'a pas toujours complétement échappé à l'espèce d'hallucination dont, sur ce point, la religion a été la dupe.

On connaît les théories de Platon. Platon voit en Dieu l'objet final de la sagesse, le principe suprême de tout ce qui est honnête, juste et saint [2]; il proclame en conséquence que la vertu consiste dans l'imitation de Dieu, et qu'on ne participe au bien et à la vérité qu'autant qu'on devient semblable à Dieu [3], en s'unissant à lui aussi étroitement que possible par la foi, l'espérance et l'amour [4]. Ne rencontre-t-on pas un écho de cette doctrine dans ces paroles d'Alexandre le Grand : « Dieu est le père commun de tous les hommes ; mais il avoue plus particulièrement pour ses enfants les hommes les plus vertueux [5]? »

C'est seulement quatre cents ans après Platon qu'un autre sage, également emporté par son idéal, dira de même à ses disciples : « Soyez parfaits comme votre père céleste est parfait [6]. »

Les doctrines de Pythagore avaient ouvert la voie aux théories de Platon. Pythagore prescrivait en effet à ses disciples, comme

1. *Solil.*, I, 2. Deus, quem amat omne, quod potest amare, sive sciens, sive nesciens. — 2. Plato, *Eutyphr.*, éd. Bekker, pars I, vol. I, p. 361. — 3. *Id.*, *Theætet.*, éd. Bekker, pars II, vol. I, p. 247; *de Legib.*, IV, pars III, vol. II, p. 355. — 4. Voyez en particulier *de Legib.*, V; *de Republ.*, VI; *le Banquet*, disc. de Diotime. Cf. Vict. Leclerc, Préface *des Académiq.* de Cicéron, *OEuvres de Cicéron,* t. XXVI. — 5. Plutarch., *Vita Alexandri.* — 6. Matth., V, 48.

un devoir essentiel, de s'occuper de la Divinité, de se rapprocher d'elle, de se tenir toujours en sa présence, et de mériter sa faveur par les abstinences, la prière, la méditation et la pureté du cœur.

Un siècle avant Pythagore, le législateur des Locriens, Zaleucus, s'exprime ainsi dans le préambule de ses lois : « Tout citoyen doit être persuadé de l'existence de la Divinité. Il suffit d'observer l'ordre et l'harmonie de l'univers, pour être convaincu que le hasard ne peut l'avoir formé. On doit maîtriser son âme, la purifier, en écarter tout mal; persuadé que Dieu ne peut être bien servi par les pervers, et qu'il ne ressemble point aux misérables mortels qui se laissent toucher par de magnifiques cérémonies et par de somptueuses offrandes. La vertu seule et la disposition constante à faire le bien peuvent lui plaire. Qu'on cherche donc à être juste dans ses principes et dans la pratique, c'est ainsi qu'on se rendra cher à la Divinité. Chacun doit craindre ce qui mène à l'ignominie bien plus que ce qui conduit à la pauvreté. Il faut regarder comme le meilleur citoyen celui qui abandonne la fortune pour la justice; mais ceux que leurs passions violentes entraînent vers le mal, hommes, femmes, citoyens, simples habitants, doivent être avertis de se souvenir des dieux, et de penser souvent aux jugements sévères qu'ils exercent contre les coupables. Qu'ils aient devant les yeux l'heure de la mort, l'heure fatale qui nous attend tous, heure où le souvenir des fautes amène les remords et le vain repentir de n'avoir pas soumis toutes ses actions à l'équité. Chacun doit donc se conduire à tout moment, comme si ce moment était le dernier de sa vie : mais si un mauvais génie le porte au crime, qu'il fuie au pied des autels, qu'il prie le ciel d'écarter loin de lui ce génie malfaisant; qu'il se jette surtout entre les bras des gens de bien, dont les conseils le ramèneront à la vertu, en lui représentant la bonté de Dieu et sa vengeance[1]. »

Charondas, qui suivit Zaleucus, s'exprime de même.

Cent ans après Platon, Zénon disait aussi : « Les hommes doivent tendre à la perfection, parce que Dieu est parfait, et parce qu'il veut que les hommes soient parfaits. »

Dans un des traités philosophiques de Cicéron, le stoïcien

1. Cf. Stobée, *de Legib. et morib.*, tit. 44, 20, t. II, p. 164, éd. Tauchn.; Diodor. Sicul., *Bibl.*, lib. XII, c. xx.

Balbus, après avoir expliqué l'origine des faux dieux et rappelé les fausses opinions, les erreurs pernicieuses, les superstitions pitoyables qui s'y rattachaient, fait entendre ces paroles : « Il y a bien de la folie, et à débiter, et à croire des fictions si vaines et si mal fondées. Mais en rejetant ces fables avec mépris, reconnaissons un Dieu répandu dans toutes les parties de la nature : dans la terre sous le nom de Cérès, dans la mer sous le nom de Neptune, ailleurs sous d'autres noms. De quelque manière qu'on nous représente ces divinités, et quelque nom que la coutume leur donne, nous leur devons un culte plein de respect : culte très-bon, très-saint, qui exige beaucoup d'innocence et de piété, une inviolable pureté de cœur et de bouche, mais qui n'a rien de commun avec la superstition, dont nos pères, aussi bien que les philosophes, ont entièrement séparé la religion [1]. »

Ces théories s'épanouissent en termes magnifiques dans l'hymne de Cléanthe, où se révèle une notion de Dieu que saint Clément d'Alexandrie appelle « la vraie théologie, » et dont Sénèque a exprimé la pensée fondamentale quand il a dit : « Veux-tu avoir les dieux propices, sois homme de bien. C'est assez les honorer que de les imiter [2]. » Épictète parle le même langage [3].

Sous l'empire de cette notion, et sans doute aussi par suite de l'influence peut-être exagérée des deux célèbres maximes de Zénon, Ἀνέχου, *supporte,* Ἀπέχου, *abstiens-toi,* maximes dont le christianisme, en les exagérant encore, a fait, de la première une maxime d'esclave, de la seconde une maxime de moine ou d'anachorète, le stoïcisme, particulièrement au temps d'Épictète et de Marc-Aurèle, avait pris, comme on l'a remarqué, « tous les caractères de la dévotion : obéissance, résignation, abandon à Dieu, abnégation absolue pour son service, confiance intrépide, pleine de foi et d'amour [4]. »

Le christianisme a-t-il fait mieux et davantage?

Arrivons aux théories et aux prescriptions purement morales.

On a fait grand bruit de la maxime exprimée par le Christ : « Agissez envers les hommes comme vous voudriez qu'ils agis-

1. Cicero, *de Nat. deor.*, II, 28. — 2. *Epist.* XCV. Vis deos propitiare? Bonus esto. Satis illos coluit quisquis imitatus est. — 3. Arrian., *Epict. Dissert.*, l. II, c. XIV. — 4. Voyez J. Denis, *Hist. des théories et des idées morales dans l'antiquité,* t. II, p. 237-249.

sent envers vous[1]. » La vérité est que cette maxime, qui se rencontre également dans Tobie, IV, 16, est aussi ancienne que le monde. Longtemps avant le Christ, Thalès avait dit : « Ce que tu blâmes dans autrui, ne le fais pas toi-même à ton prochain (τῷ πλησίον)[2]; » et Isocrate, dans ses *Conseils à Démonicus :* « Tu mériteras surtout d'être estimé, en ne faisant pas toi-même ce que tu désapprouverais de la part des autres. »

Constatons aussi que l'Église chrétienne, en dépit qu'elle en ait, et malgré les assertions contraires de ses apologistes, n'a pas la première inventé le mépris des choses de la terre, le renoncement à soi-même, les mortifications de la chair, l'éloignement pour les richesses, pour les honneurs et la gloire, l'humilité, l'amour de la pauvreté, la chasteté absolue. Religions et philosophies avaient, de longue date, précédé le christianisme dans l'enseignement et la pratique de toutes ces vertus, si vertus il y a, quand elles sont poussées jusqu'aux dernières limites de l'extravagance. De tout temps, il faut bien le reconnaître, l'homme s'est épris d'admiration et d'enthousiasme pour le difficile, l'extraordinaire, le merveilleux, l'impossible.

Il est peu de religions dans lesquelles on ne retrouve, sous des noms différents, des anachorètes et des cénobites. L'Égypte, l'Inde et la Chine ont eu de tout temps leurs bonzes et leurs fakirs. L'ascétisme indien n'a rien à envier à l'ascétisme chrétien, et les pieuses macérations des fanatiques adorateurs de la *trimurti* brahmanique ne le cèdent aucunement à celles des adorateurs les plus fervents de la trinité chrétienne. C'est aussi dans l'Inde que la pratique de l'extase a été le plus exagérée[3].

Il y a lieu de croire que chez les Juifs la secte des esséniens ou thérapeutes, à laquelle, selon plusieurs, le Christ aurait appartenu, avait subi l'influence des doctrines de Bouddha, qui, longtemps avant le Christ, avait prêché dans l'Inde l'égalité des hommes, le détachement des choses de la terre, la mortification et la charité. Cette secte, qui apparaît dans l'histoire peu après l'époque des Macchabées, et dont l'institution subsistait encore en Judée et en Égypte au IVe siècle de notre ère, pratiquait, comme on sait, un genre de vie tout ascétique[4].

1. Matth., VII, 12; Luc, VI, 31. — 2. Diog. Laert., *Vie de Thalès.* Cf. Demet. Phal., ap. Stob. — 3. Cf. Kœppen, *die Religion des Buddha.* — 4. Cf. Philon, *Quod liber sit quisquis virtuti studet*, edit. Lugd. 1561, t. II, p. 222; *de Vita*

La philosophie, quoique dans des limites plus sensées, a connu aussi et pratiqué ce genre d'héroïsme. « Les anciens, dit Cicéron, nous ont souvent appris qu'il faut savoir mépriser et dédaigner les choses humaines : » *Multa sunt dicta ab antiquis de contemnendis ac despiciendis rebus humanis*[1].

Platon, nous l'avons déjà remarqué, recommande souvent le détachement de tous les biens matériels. Il veut que le sage se sépare de son corps, qu'il appelle un mal, une folie, et méprise tout ce qui s'y rapporte, tels que les plaisirs de la table, ceux de l'amour, les vêtements et les parures, la richesse et le luxe. La sagesse et la philosophie ne sont, selon lui, que l'apprentissage de la mort[2].

Le précepteur en philosophie de Périclès et d'Euripide, peut-être même de Socrate, Anaxagore, le premier qui, chez les Grecs, ait conçu Dieu comme une intelligence suprême, distincte du monde, avait donné l'exemple de ce détachement des choses de la terre. Il avait abandonné son patrimoine à ses proches et témoignait peu de souci des affaires publiques. Quand on lui reprochait d'oublier sa patrie, il répondait, en montrant le ciel : « Oh! non, je pense sans cesse à ma patrie. »

Plus anciennement encore, un sentiment tout semblable animait l'institut de Pythagore, dans lequel on trouve déjà, sous les divers rapports d'organisation intérieure, de communauté des biens, de séparation du monde, de direction de conscience, de pureté et d'austérité de mœurs, les caractères qui, plus tard, distinguèrent l'Église chrétienne à son origine. L'école de Pythagore était en réalité une espèce de couvent composé d'ascètes et de cénobites.

D'autres philosophes en Grèce, les cyniques en particulier, ont aussi mené une vie tout ascétique. Épicure lui-même n'avait pour nourriture habituelle que du pain trempé dans de l'eau. Il écrivait à l'un de ses disciples de lui envoyer un peu de fromage, afin de pouvoir faire bonne chère quand il lui plairait. « Épicure, dit Sénèque, avait trop d'un sou par jour pour son ordinaire.

contemplativa, initio, p. 232; Fl. Joseph., *Antiq. judaic.*, XVIII, 2; *de Bello judaico*, II, 12; C. Jul. Solini *Polyhist.*, cap. XXXVIII; Fr. Creuzer, *Symbolik und Mythol.*, 2e édit., t. IV. p. 407, § 9.

1. Cicero, *de Fin. bon. et mal.*, v, 25. — 2. Voyez en particulier le *Phédon*.

Métrodore, moins avancé que son maître, dépensait un sou tout entier [1]. »

Quand Épictète fait le portrait du cynique ou du vrai sage : « Le cynique, dit-il, doit savoir qu'il est envoyé par Jupiter vers les hommes pour leur annoncer les vrais biens et les vrais maux... Nul ne peut se charger de cette mission sans une inspiration de Dieu et sans avoir réfléchi à quelles dures lois Dieu veut l'assujettir. C'est une nécessité que le cynique soit souvent frappé comme un âne vil, et qu'il aime cependant ceux qui le frappent, parce qu'il est le père et le frère de tous les hommes... Ira-t-il alors s'écrier : ô César, comme je suis traité au milieu de la paix que tu nous procures! Allons devant le proconsul. Mais pour le cynique, qui est le proconsul, qui est César, sinon celui qui l'a envoyé et qu'il sert, Jupiter même?... Homme, il a l'humanité pour famille; les hommes sont ses fils, les femmes sont ses filles. C'est à ce titre qu'il les aborde tous, qu'il s'occupe de tous. Car ne croyez pas qu'une vaine curiosité le porte à s'enquérir des affaires d'autrui et à faire des remontrances au premier venu. C'est en sa qualité de père qu'il le fait, c'est en sa qualité de ministre du père universel... Il doit avoir une telle patience, qu'il semble dépourvu de sentiment : il ne sent ni le mal qu'on dit de lui, ni les coups qu'on lui donne, ni les injures dont on l'accable. Il laisse les autres traiter son corps comme ils veulent. Son office est de mépriser tout ce qui n'est point la vertu et d'être en paix avec tous et avec tout [2]. »

Un autre sage a dit, dans la même pensée : « Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, parce que le royaume des cieux est à eux. Vous serez heureux, lorsque les hommes vous maudiront et qu'ils vous persécuteront, et diront faussement toute sorte de mal contre vous, à cause de moi. Réjouissez-vous alors et tressaillez de joie, parce que votre récompense sera grande dans les cieux [3]. »

Juge-t-on que le fils du charpentier l'emporte ici sur l'esclave d'Épaphrodite?

« Ne vous inquiétez pas de votre vie, comment vous mangerez, ni de votre corps, comment vous le vêtirez... Cherchez pre-

1. Senec., *Epist.* XVIII. Cf. Diogène Laërce, *Vie d'Épicure.* — 2. Arrian. *Epict. dissert.*, l. III, c. CXXII. Cf. J. Denis, loc. cit., t. II, p. 170 et suiv. — 3. Matth., V, 10-12.

mièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné de surcroît. » Ainsi s'exprime, avec une rare et profonde sagesse, Jésus de Galilée [1]. Mais, bien longtemps avant lui, un autre sage, Confucius, avait dit aussi : « L'homme supérieur ne s'occupe que de la droite voie, il ne s'occupe pas du boire et du manger... L'homme supérieur ne s'inquiète que de ne pas atteindre la droite voie; il ne s'inquiète pas de la pauvreté [2]. »

Jésus dit à ses disciples : « Nul ne peut servir deux maîtres; car, ou il aimera l'un et haïra l'autre, ou il sera docile à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon [3]. » Avant Jésus, Platon avait dit aussi : « Il est impossible d'être en même temps très-riche et vertueux : une grande vertu et de grandes richesses sont deux choses incompatibles. Si l'on m'en demande la raison, je réponds que, lorsqu'on ne distingue point le juste de l'injuste, on a plus de facilités pour s'enrichir que celui qui ne veut rien acquérir qu'à juste titre, et que quiconque ne veut faire aucune dépense pour quelque sujet que ce soit, légitime ou non, doit nécessairement épargner le double de l'homme de bien, toujours prêt à dépenser sa fortune pour des sujets honnêtes [4]. » Ailleurs Platon dit encore : « L'or et la vertu sont comme deux poids mis dans une balance, dont l'un ne peut monter sans que l'autre ne descende [5]. »

Avant Platon, Confucius avait honoré la pauvreté. Il disait en effet : « Se nourrir d'un peu de riz, boire de l'eau, n'avoir que son bras courbé pour appuyer sa tête, est un état qui a aussi sa satisfaction. Être riche et honoré par des moyens iniques, c'est pour moi comme le nuage flottant qui passe [6]. » Et il louait le sage Hoeï, qui n'avait qu'un vase de bambou pour prendre sa nourriture, et une coupe pour boire, d'avoir su conserver, au milieu des privations et des souffrances de la pauvreté, une parfaite sérénité d'âme [7].

Cicéron, se conformant aux maximes depuis longtemps admises par les sages : « Il faut fuir, dit-il, les plaisirs et mépriser les richesses. Rien n'annonce plus une âme étroite et petite que la passion de l'argent, et il n'est rien de plus honnête et de

1. Matth., VI, 25-33. — 2. *Livres sacrés de l'Orient*, p. 208. — 3. Matth., VI, 24. — 4. *De Legib.*, édit. Bekker, vol. II, pars III, p. 401-402. — 5. *De Repub.*, édit. Bekker, vol. I, pars III, p. 389-390. — 6. *Livres sacrés de l'Orient*, p. 188. — 7. *Ibid.*, p. 186.

plus beau que de dédaigner les richesses quand on n'en a pas, et, quand on en a, de les consacrer à la libéralité et à la bienfaisance [1]. »

Nous avons déjà vu que ces maximes, chez les anciens, n'étaient pas lettre morte. Pour citer encore, entre mille, un illustre exemple, Épaminondas, né pauvre, voulut rester pauvre, et cela ne scandalisa ses concitoyens en aucune manière, ni ne l'empêcha de remplir jusqu'à la fin le premier rôle en Grèce.

Jésus, idéalisant la vertu de chasteté, adresse ces paroles à la multitude qui l'écoute : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Vous ne forniquerez point. Et moi je vous dis que quiconque regarde une femme avec concupiscence l'a déjà souillée dans son cœur [2]. » Avant Jésus, le Décalogue avait dit aussi : « Tu ne désireras pas la femme de ton prochain. »

La morale philosophique n'est point restée au-dessous de cet idéal. « L'honnête homme, dit Cicéron, non-seulement ne fera, mais il ne pensera jamais rien qu'il n'ose publier. » Il ajoute : « C'est là une maxime dont ne doutent point même les gens du peuple, à qui nous devons un proverbe d'une très-haute antiquité. Lorsqu'ils veulent louer la bonne foi, la probité de quelqu'un, ils disent qu'*on pourrait jouer avec lui dans les ténèbres* [3]. »

Nous lisons dans Élien : « Le méchant est non-seulement celui qui a réellement commis l'injustice, mais celui-là même qui en a eu l'intention [4]. »

Hérodote fait dire à Gygès s'adressant au roi Candaule : « Les sages, depuis longtemps, nous ont enseigné, entre autres préceptes d'honnêteté, qu'un homme ne doit regarder que la femme qui lui appartient [5]. »

La maxime de Jésus était celle des stoïciens. « Quiconque, disait Cléanthe, nourrit dans son cœur un mauvais désir est coupable [6]. »

Sénèque dit aussi : « Je n'appellerai point chaste la femme qui ne repousse un amant que pour l'enflammer ; qui craint ou la loi ou son mari ; car, comme dit Ovide, « celle qui n'a pas « accordé parce que cela ne lui était pas permis, a réellement

1. *De Offic.*, I, 20. — 2. Matth., V, 27, 28. — 3. Cicero, *de Offic.*, III, 19. — 4. *Variétés historiques*, liv. XIV, ch. XXVIII. — 5. Hérodote, I, 8. — 6. Stob., *Floril.*, VI, 19.

« accordé. » C'est avec raison qu'on met au nombre des coupables celle qui ne doit sa chasteté qu'à la crainte, et non à elle-même [1]. » N'oublions pas le mot d'Épictète : « Celui qui, en voyant une belle femme, s'écrie : Heureux qui la possède! heureux son mari! celui-là vante comme heureux l'adultère [2]. »

Avant tous ces sages de l'antiquité classique, un contemporain de Confucius et son compatriote, le philosophe Lao-tseu, dont l'histoire légendaire offre avec celle du Christ de grandes ressemblances, a prêché une morale dans laquelle on a constaté aussi de nombreuses analogies avec la morale chrétienne. La chasteté en particulier y est recommandée « par de nombreux exemples, parmi lesquels figure une histoire toute semblable à celle de Joseph, et la rigueur des préceptes s'étend, comme dans le christianisme, jusqu'à la pureté de l'âme et de la pensée : « Quand vous apercevez une belle femme dans la maison « d'autrui, vous la dévorez des yeux, un trouble subit vous agite, « et vous ne pouvez la bannir de vos pensées. Dès ce moment « vous avez commis un adultère dans le fond de votre cœur. » C'est, comme on voit, littéralement la sentence portée dans l'Écriture contre ceux *qui mœchantur in corde suo* [3]. »

Il est vrai que dans ces maximes des anciens, aussi bien que dans la pratique des vertus qu'elles prescrivent, les chrétiens prétendent qu'au fond il n'y a rien autre chose que vaine gloire, orgueil, ostentation; et, à cette occasion, ils revendiquent pour eux-mêmes, pour eux seuls, le privilége de connaître, d'enseigner et de pratiquer la vertu qu'ils nomment humilité.

Je n'hésite pas à affirmer que sur ce point encore ils méconnaissent et calomnient l'antiquité.

Oui, les anciens ont aussi connu cette vertu, si vertu il y a, car on pourrait en douter à voir l'humilité dont se pare et s'en-

1. Senec., *de Benef.*, IV, 14. Après Sénèque, un poëte plus autorisé qu'Ovide, Juvénal, sat. XIII, v. 208-210, a dit aussi :

> Has patitur pœnas peccandi sola voluntas,
> Nam scelus intra se tacitum qui cogitat ullum,
> Facti crimen habet.

Avant son fils, Sénèque le rhéteur, *Controv.* VIII, avait dit au sujet d'une vestale : « Incesta est etiam sine stupro, quæ cupit stuprum. » — 2. Arr., *Epict. Dissert.*, l. II, c. XVIII. — 3. Voyez un travail de J.-J. Ampère, *Revue des Deux Mondes*, n° du 15 août 1842, t. XXXI, p. 528.

orgueillit si complaisamment autour de nous le pharisaïsme chrétien, et longtemps avant Jésus, la morale philosophique avait proscrit cette sorte d'hypocrisie qui consiste à faire de bonnes actions pour être vu des hommes, et recommandé de fuir la vaine gloire et l'orgueil.

Jésus a dit : « Quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé [1]. » Platon avait d'avance commenté cette parole. Voici en quels termes : « Dieu, suivant une ancienne tradition, est le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres; il marche toujours en ligne droite, conformément à sa nature, en même temps qu'il embrasse le monde; la justice le suit, toujours prête à punir les infracteurs de la loi divine. Quiconque veut être heureux doit s'attacher à la justice, marchant humblement et modestement sur ses pas. Mais pour celui qui se laisse enfler par l'orgueil, les richesses, les honneurs, les avantages du corps : celui dont l'esprit jeune et insensé est dévoré de désirs ambitieux, au point de croire qu'il n'a besoin ni de maître ni de guide, et qu'il est en état de conduire les autres, Dieu l'abandonne à lui-même. Ainsi délaissé, il se joint à d'autres présomptueux comme lui, il secoue toute dépendance, et met le trouble partout. Pendant quelque temps, il paraît quelque chose aux yeux du vulgaire; mais la justice ne tarde pas à tirer de lui une vengeance éclatante; il finit par se perdre, lui, sa famille et sa patrie [2]. »

Avant Platon, Lao-tseu, dans l'extrême Orient, avait vanté l'humilité et développé, à peu près dans les mêmes termes que Jésus, la maxime que quiconque s'abaisse sera élevé [3]; et Confucius, dans le même temps, avait dit aussi : « La raison du ciel est éclatante, et s'abaisse jusqu'à la terre. La raison de la terre est humble, et s'élève en haut. La raison du ciel diminue ce qui est plein et élevé, et augmente ce qui est bas et petit. La raison de la terre détruit ce qui est élevé et plein, et fait fluer ce qui est bas et soumis. Les Kouei-chin (esprits) nuisent à ce qui est plein et élevé, et font du bien à ce qui est petit et bas. La raison de l'homme hait celui qui est plein de soi, et elle aime celui qui

1. Matth., XXIII, 12; Luc, XIV, 11; XVIII, 14. — 2. Plato, *de Legib.*, IV, édit. Bekker, vol. II, pars III, p. 354, 355. — 3. Voyez le traité de Lao-tseu, *des Récompenses et des Peines*, trad. de Stan. Jullien, p. 224.

est humble. L'humilité est honorée et éclatante; elle est abaissée, et ne peut être surmontée; elle est la fin du sage [1]. »

C'est l'humilité elle-même qui s'exprime dans ces paroles d'Épictète : « Si l'on te rapporte que quelqu'un a mal parlé de toi, ne t'amuse point à te justifier, réponds seulement : « Il n'a pas connu mes autres défauts, car il aurait dit encore plus de mal de moi [2]. » Il répétait souvent aussi que « le commencement de la sagesse est la conscience de notre faiblesse et de notre infirmité [3]. »

On n'a jamais mieux compris que chez les anciens ce qu'il y a de petitesse et d'inanité dans la recherche de la vaine gloire.

Le Christ a dit : « Prenez garde à ne pas faire vos bonnes œuvres devant les hommes, afin d'être vu d'eux; autrement vous ne recevrez pas la récompense de votre père qui est dans les cieux. Quand donc vous faites l'aumône, ne sonnez pas de la trompette devant vous, comme font les hypocrites dans les synagogues et dans les rues, afin d'être honorés des hommes. Je vous le dis en vérité, ils ont reçu leur récompense. Pour vous, quand vous faites l'aumône, que votre main gauche ne sache pas ce que fait la droite, afin que votre aumône soit dans le secret, et votre Père, qui voit dans le secret, vous le rendra devant tout le monde [4]. »

Presque dans le même temps, Sénèque, sous la seule inspiration de la philosophie, écrivait son traité *des Bienfaits,* et il disait : « Ce qui est donné à l'infirmité, à l'indigence, à la pauvreté honteuse, doit être donné en secret, et n'être connu que de ceux qui en profitent. Quelquefois même il faut tromper ceux que l'on aide, de manière qu'ils reçoivent sans savoir de quelle main... Telle est la loi du bienfait entre deux hommes : l'un doit oublier aussitôt ce qu'il a donné; l'autre n'oublier jamais ce qu'il a reçu [5]. » Est-ce que ces préceptes ne valent pas bien celui de l'Évangile?

Le Christ a dit : « Lorsque vous jeûnez, ne soyez point tristes comme les hypocrites, car ils exténuent leur visage, pour que leur jeûne apparaisse aux hommes. Je vous le dis en vérité, ils ont reçu leur récompense. Pour vous, quand vous jeûnez, par-

1. G. Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient,* p. 143-145. — 2. Epict. *Manuale,* c. XXXIII, 9, édit. Didot. — 3. Cf. Arrian., *Epict. Dissert.,* l. II, c. XI. — 4. Matth., VI. — 5. *De Benef.,* l. II, c. IX, X.

fumez votre tête et votre face, afin qu'il n'apparaisse pas aux hommes que vous jeûnez, mais à votre Père présent dans le secret, et votre Père, qui voit dans le secret, vous le rendra [1]. »

Épictète a dit aussi : « Si tu sais, dans le soin de ton corps, te contenter de peu, n'en tire point vanité. Si tu ne bois que de l'eau, ne t'en glorifie pas en public. Si tu t'exerces à quelque travail pénible, fais-le pour toi, non pour ceux du dehors [2]. »

« Cache ta vie, » était un des principaux dogmes de la secte d'Épicure.

Parmi les sentences des pythagoriciens, se rencontre celle-ci, qui est de Démophile : « Fais ce que tu sais être honnête sans en attendre aucune gloire, n'oublie pas que le vulgaire est un bien mauvais juge des bonnes actions. »

Chrysippe et Diogène le Cynique disaient tous deux que « la gloire, par elle-même, ne vaut pas qu'un homme d'entendement étende seulement le doigt pour l'acquérir [3]. »

Cicéron, sur ce point encore, s'est donc fait l'écho de la sagesse antique, quand il a dit par exemple : « Plus nous sommes élevés, plus il faut nous conduire humblement [4]. » Et encore : « Nous cherchons cette honnêteté, qui, pour rester dans l'obscurité, n'en garde pas moins tout son prix, et dont on peut dire avec vérité qu'elle est par sa nature digne de louange, lors même qu'elle n'est louée de personne. » Et plus loin : « Il faut se mettre en garde contre la passion de la gloire, car elle nous ravit la liberté, qui doit être le principal but des efforts de de toute grande âme [5]. »

Terminons là-dessus par une belle page de Plutarque : « Celui, dit-il, qui s'empresse de publier le bien qu'il a fait, montre qu'il est sensible à une vaine gloire et qu'il cherche des approbateurs hors de lui-même. Un tel homme n'a pas encore été admis à la contemplation de la vertu; il ne l'a, pour ainsi dire, qu'aperçue en songe, à travers des voiles et des ombres, et c'est d'après cette faible vue que, représentant par ses actions l'image qu'il s'en est formée, il s'empresse de l'exposer aux yeux des spectateurs. Mais celui qui aspire à se rendre plus vertueux ne se borne pas à taire les services qu'il

1. Matth., VI, 16-18. — 2. Epict. *Manuale*, c. XLVII, éd. Didot. Cf. Arrian., *Epict. Dissert.*, l. III, c. XII, ad finem. — 3. Cf. Cic., *de Fin. bon et mal.*, III, 17. — 4. Cicero, *de Offic.*, I, 26. — 5. *De Offic.*, I, 4, 20.

a rendus à ses amis. Si, dans un jugement, il a opiné avec justice, malgré la prévarication du plus grand nombre des juges ; s'il a méprisé les sollicitations injustes d'un homme riche ou puissant; s'il a rejeté les présents qu'on lui offrait ; s'il a supporté la faim et la soif, ou résisté, comme Agésilas, aux attraits de la volupté, il ensevelit dans le silence ces actions vertueuses. Content de son suffrage, sans néanmoins mépriser celui des autres, il croit avoir, dans sa conscience, un témoin et un juge qui lui suffisent. Il montre par cette conduite que déjà la sagesse a jeté dans son âme des racines profondes, et qu'il est accoutumé, selon le mot de Démocrite, à puiser sa satisfaction dans son propre cœur... Les laboureurs voient avec plaisir les épis qui courbent et penchent leur tige vers la terre ; mais ils soupçonnent ceux qui s'élèvent au-dessus des autres d'être vides et de n'avoir qu'une vaine apparence [1]. »

Nous pourrions prolonger de beaucoup ce parallèle; mais nous en avons assez dit, ce me semble, pour qu'on puisse justement apprécier ce qu'il y a de vrai dans cette pensée de Platon, que « la justice et la pudeur ont été données indistinctement à tous les hommes [2]; » ce qu'il y a de légitime dans ces paroles d'Aristote : « De tout temps on a donné des éloges à la probité, à la pureté des mœurs, à la bienfaisance; de tout temps on s'est élevé contre l'homicide, l'adultère, le parjure, et toutes les espèces de vices... Aucun n'oserait soutenir qu'il vaut mieux commettre une injustice que de la souffrir [3]. »

On a dit, en parlant de l'humanité antérieure au christianisme : « Il y a eu un temps où le monde était privé de toutes les perfections de la morale et de la civilisation dont nous jouissons, et de toutes celles où pourront aspirer, sans les dépasser jamais, les générations futures, tracées, en un corps de doctrine achevé, de la seule main de Jésus-Christ. Il y a eu un temps où tout ce dont nous nous enorgueillissons le plus était stupidement méprisé; où tout ce dont nous rougissons était adoré; où les grandes et impérissables notions d'un Dieu unique et spirituel, d'une âme immortelle, d'une providence miséricordieuse, d'une

1. Plutarch., *de Profect. in virtut.*, x, éd. Didot. — 2. Plato, *Protagoras*, éd. Bekker, pars I, vol. I, p. 174. — 3. Arist., *Topic.*, l. VIII, c. IX. Platon, dans le *Gorgias*, a dit aussi « qu'il est plus beau, qu'il est meilleur et même plus avantageux de souffrir une injustice que de la commettre. »

justice à venir, de la chute et de la réhabilitation de l'humanité, de la rémission des fautes et de la guérison des consciences, affirmées, expliquées, et pratiquées aujourd'hui, même par les enfants, étaient des abîmes de ténèbres et de désespoir pour les plus hautes intelligences; où *l'humilité, la miséricorde, la charité, la fraternité humaine, l'espérance, la foi, l'amour de Dieu, la soif du sacrifice, la pauvreté volontaire, le pardon des offenses, le détachement, le repentir, la pénitence,* toutes ces vertus, qui peuplent aujourd'ui la terre de bonnes et belles actions, et qui font le bonheur et la gloire de l'humanité, n'avaient pas même un nom dans les langues. Il y a eu un temps où les *deux tiers* de l'espèce humaine étaient parqués comme un vil bétail, où le sang humain coulait à flots pour enivrer la société dans ses réjouissances, où les enfants étaient capricieusement immolés, où les adultes étaient monstrueusement souillés, où la femme et le mariage étaient sans honneur, où les malheureux étaient sans asile, où la guerre était sans quartier, où les nations étaient sans droit commun, où l'opinion était l'esclave muette de la force, où quelque monstre, sous le nom de César, était dieu; où l'humanité enfin, écrasée sous un sceptre de fer, ne soupçonnait pas même les droits et les grandeurs de l'intelligence, et ne cherchait de remèdes à son avilissement et à sa dégradation qu'en y allant elle-même au devant, et en s'y précipitant de toutes les forces qui auraient dû être employées à en sortir [1]. »

On voit, par tout ce qui précède, si, à propos de ces diatribes de sacristie, dont M. A. Nicolas a eu le malheur de se faire l'un des échos les plus bruyants, un honorable et savant professeur du Collége de France a justement caractérisé ces débiles apologistes de la raison divine, aveugles détracteurs de la raison humaine, quand il a dit: « Il existe au milieu de nous une certaine école qui, ne pouvant vivre en bonne intelligence avec la raison, avec le bon sens, avec le bon goût, leur fait une guerre d'extermination, non-seulement dans le présent, mais dans le passé, et se console, par des injures rétrospectives, des ménagements que la loi lui impose avec les contemporains. D'après sa manière de comprendre l'histoire, l'antiquité n'a été qu'un délire non interrompu de quatre mille ans. Excepté un petit peuple relégué dans un coin de l'Asie et qui n'a échappé au sort commun

1. A. Nicolas, *Études sür le christ.*, t. II, p. 302-303.

qu'à force de miracles, toute la terre, pendant ce temps, était plongée dans les plus épaisses ténèbres. L'humanité, tombée au-dessous de la brute, n'employait son intelligence qu'au profit de l'erreur, ne faisait servir ses plus nobles facultés qu'à accroître sa dissolution et sa misère. Les systèmes si vantés des philosophes de la Grèce ne sont que les témoignages de cette incurable folie, et les œuvres les plus admirées de ses artistes, de ses poëtes, de ses orateurs, n'ont pas plus de titre à notre respect; ils ont apporté jusqu'à nous et conservé dans nos écoles, à l'abri d'un enthousiasme impie, tous les germes de l'idolâtrie et de la corruption païenne. Tel est en résumé l'acte d'excommunication lancé chaque jour par ces nouveaux apôtres contre les plus beaux monuments et les plus grands génies qui aient honoré l'espèce humaine. On ne m'accusera pas, je l'espère, d'avoir exagéré leur pensée[1]. »

Que pourrions-nous ajouter à d'aussi sages paroles?

Reste seulement à expliquer le fait historique que nous avons constaté, et à en tirer quelques conséquences.

Aussi longtemps que l'humanité a été dominée par l'instinct, par l'imagination et le sentiment, plus que par la raison, toutes les fois qu'elle s'est enamourée de quelque grande idée, plus ou moins distinctement entrevue par elle, pour la réaliser, pour lui donner un corps, pour que cette idée devînt quelque chose d'actif et de vivant, elle l'a déposée, comme un germe, elle l'a incarnée dans un symbole. Toute grande religion est ainsi l'œuvre de l'humanité, et reste, par son origine, aussi sainte, aussi respectable que l'humanité elle-même. Expression symbolique de certaines vérités, que l'homme ne pouvait alors concevoir ni exprimer autrement, elle a su les adapter, en quelque façon, à toutes les intelligences et les vulgariser; elle a été pendant des siècles, et pour des sociétés nombreuses, une école de philosophie élémentaire, un instrument d'éducation, de développement et de progrès.

Ainsi en est-il en particulier du christianisme. Phénomène admirable à plus d'un titre, il a été le moule, la matrice pour ainsi dire, où s'est incarnée, à un certain moment, l'idée, une et triple, de l'unité, de la fraternité et de la solidarité humaines. Dépouillé ou non de son symbole, il n'en reste pas moins l'une

1. A. Franck, *Journal des Débats*, n° du 1er juillet 1859.

des théories les plus grandioses inventées par l'humanité pour s'expliquer elle-même à elle-même et pour expliquer le monde. Il aura été, selon toute apparence, dans l'histoire de notre espèce, le couronnement et la fin de l'évolution théologique, l'avant-dernier mot de la science ou conscience religieuse.

Que cet honneur le console, s'il y a lieu, aujourd'hui dans son agonie, demain dans sa tombe.

VIII. — Si la foi chrétienne, même dégénérée, subsistait encore comme au vieux temps; si la religion servait encore de base à l'état social; si, de quelque manière, elle était encore l'aliment intellectuel et moral des générations qui s'élèvent ou grandissent, nous comprenons qu'il y aurait de notre part crime et folie de chercher à ébranler ou même à affaiblir ces croyances.

Mais le christianisme, œuvre tout humaine, a dû participer, lui aussi, de l'imperfection et de la fragilité des choses humaines. De même que ni la parole, ni le marbre, ni la toile ne reproduisent jamais dans son pur idéal la pensée du poëte ou de l'artiste; ainsi l'institution chrétienne a dû rester, elle est restée en effet au-dessous de la pensée qui l'a fécondée et des espérances que l'humanité avait d'abord placées en elle.

Toute religion d'ailleurs a été conçue dans l'absolu comme quelque chose de divin, de parfait en soi; c'est-à-dire que, par le fait même de sa naissance, elle répugne essentiellement à la loi de l'être humain, à la loi du progrès : d'où résulte qu'après avoir été *moyen* et par conséquent avoir eu quelque temps sa raison d'être et sa légitimité, elle devient nécessairement *obstacle* et doit à la fin disparaître. A ceux que n'éclaire pas une foi surnaturelle, et nous sommes de ce nombre, s'ils s'en rapportent à certains symptômes, n'est-il pas permis de soupçonner que le christianisme en est là ?

Aujourd'hui en effet, et depuis longtemps, les sociétés qu'on nomme encore chrétiennes semblent avoir atteint cette époque critique « où, comme parle Th. Jouffroy, le dogme ne gouverne plus qu'en apparence, parce que tout sentiment de sa vérité est éteint dans les esprits; où la foi n'est plus qu'une routine indif-

férente, qu'on observe sans savoir pourquoi, et qui ne subsiste que parce qu'on n'y fait pas attention. » Depuis longtemps l'esprit d'examen a pénétré jusqu'au fond du temple, et il a jonché le sanctuaire des débris de l'idole. En vain, à d'autres époques et du jour où le danger se manifesta, en vain, pour protéger le dieu, aujourd'hui convaincu (à sa plus grande gloire, selon nous) de n'être qu'un homme, on a dressé des bûchers et des échafauds; en vain, pendant des siècles, animé du sentiment qui faisait dire au saint roi David (*Psaume* CXXXVIII, 20, 21) : « Seigneur, n'ai-je pas haï ceux qui te haïssaient?... » on a multiplié les supplices : en définitive, on n'a réussi par là qu'à susciter la pitié et l'admiration en faveur des victimes, l'horreur et l'indignation contre les bourreaux. Il a fallu dès lors compter avec l'opinion publique, il a fallu parler raison; mais, comme sur ce terrain on se sentait faible, on a eu recours au sophisme et à l'injure, et l'on est ainsi tombé dans le ridicule et le mépris. Sans renoncer à ces anciennes armes, tout usées qu'elles soient, on a recours aujourd'hui à d'autres encore. Pour essayer de relever l'édifice de la foi, « tous les intérêts sont convoqués; on leur montre l'incrédulité comme une ennemie qui les menace : si les croyances dont le pouvoir vit et par lesquelles il règne sont détruites, le pouvoir tombera avec elles, et avec le pouvoir les hommes qui l'occupent; la puissance passera aux doctrines nouvelles; elle sera exercée par leurs partisans; en un mot, la révolution des idées entraînera une révolution complète dans les intérêts; tout ce qui est se trouve menacé par ce qui veut être.

« De là une ligue puissante qui se compose de tous ceux qui tirent quelque parti des vieilles croyances et de tous ceux à qui on persuade que leur renversement changera tout et blessera leurs intérêts. Dans cette ligue dont la peur est l'âme, il ne s'agit plus de foi ni de croyance; il n'y a plus rien de moral : l'intérêt seul en serre les nœuds, et cependant on couvre ce vil mobile des beaux noms de morale, de religion, d'ordre, de légitimité; on le pare de tout ce que les vieux temps ont de saint et de respectable. L'hypocrisie, l'habileté, les débris réunis d'une puissance ébranlée, mais non pas abattue, la nécessité de vaincre ou de périr, l'indifférence sur les moyens, qui naît de l'immoralité du motif, tout donne à cette nouvelle ligue une force

extrême, une force d'autant plus dangereuse que ses adversaires, accoutumés à la victoire, tiennent leur ennemi pour battu, et le méprisent plus qu'ils ne l'ont jamais redouté [1]. » Aujourd'hui c'est en présentant comme une menace aux riches, aux puissants et aux voluptueux de ce monde, tout ce qu'il y a de vérité contenu et résumé dans ce mot d'une femme célèbre [2] : « Notre ordre social est fondé tout entier sur la patience et la résignation des classes laborieuses ; » c'est en les inquiétant dans leur fortune, dans leur pouvoir, dans leurs ambitions et leurs jouissances ; c'est en leur montrant dans la religion leur seul titre légitime à tous ces biens ; c'est en posant la question entre le catholicisme et ce qu'on nomme le socialisme, qu'on tente de ramener à des semblants de foi ceux qui naguère « en avaient fini avec les vieux dogmes et s'étaient arrangés à l'égard du christianisme entre le respect extérieur et le mépris secret ; » et l'on se vante d'y réussir, et d'obliger ainsi « tous ceux qui veulent ne pas périr, quelque hostiles qu'ils aient été au catholicisme, qu'ils lui soient peut-être encore, de venir embrasser ses autels [3]. »

Ah ! que de bon cœur je voudrais, pour l'honneur de cette religion à laquelle je n'appartiens pas, mais qui demeure si respectable à mes yeux par les motifs que j'ai fait entendre, que je voudrais voir s'élever de son sein un homme de foi, un autre Bossuet qui flagellât, comme ils le méritent, ces matérialistes défenseurs de la cause chrétienne ! Ils ne me paraissent ni moins ignorants du véritable esprit chrétien, ni d'intelligence moins fausse et moins étroite que certains de ses détracteurs.

Ce qui reste vrai, c'est qu'aujourd'hui le temps n'est plus où il était permis d'applaudir à la maxime de Platon : « Pour le bien des hommes, on est parfois forcé de les piper [4] ; » ou à cette autre, attribuée à Varron par saint Augustin [5], et que Pascal vante comme inspirée par une sage politique : *Quum veritatem qua liberetur ignoret homo, expedit quod fallatur.* « Quand l'homme ne peut être sauvé par la vérité qu'il ignore, il lui est utile de

1. Th. Jouffroy, *Comment les dogmes finissent,* dans les *Mélanges philosophiques.* — 2 Madame de Staël. — 3. Voyez en particulier Aug. Nicolas, *du Protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme.* — 4. *De Repub.,* l. V, p. 234, éd. Bekker. — 5. *De Civit. Dei,* IV, 27.

l'être par le mensonge [1]. » Ce qu'il y avait de vérité dans le christianisme, c'est-à-dire ce que l'humanité, de son propre fonds, lui avait communiqué de vérité, elle l'a repris, en se l'appropriant d'une manière plus générale et plus intime; elle entend le conserver, mais dégagé des scories qui s'y trouvaient mêlées et qu'elle a rejetées sans retour.

La mission du christianisme semble donc aujourd'hui accomplie, ou peu s'en faut. Aujourd'hui, non-seulement il est impuissant à raviver parmi nous, à purifier et à diriger le sens moral, mais encore il en égare ou comprime les instincts les plus légitimes, les plus saines aspirations. Or, comme a très-bien dit Lamennais [2], « lorsqu'une institution ne peut plus satisfaire aux besoins des peuples à cause du progrès qui s'est opéré, l'esprit qui l'animait, qui faisait sa vie, se retire d'elle. Il n'en reste que le cadavre. »

Un souffle nouveau a passé sur le monde et a tué le dogme chrétien. Ce n'est pas, croyons-nous, en présence de la science et de la critique modernes, qu'il peut aujourd'hui renaître de ses cendres. Les religions ne ressuscitent pas plus que les hommes. L'histoire n'a jamais donné de démenti à cette assertion.

Le christianisme était né depuis plus de trois cent cinquante ans, lorsque Julien l'Apostat entreprit de l'étouffer et de faire revivre le polythéisme. Dans ce dessein, il rouvrit avec solennité les temples de l'ancien culte. Il espérait, à l'aide des prêtres et des sophistes, unir, au moyen d'explications morales plus ou moins rationnelles, l'esprit philosophique et le mysticisme, et, par un mélange de doctrines platoniciennes et de superstitions théurgiques, vivifier, rajeunir une religion délabrée et sauver ainsi les dieux du vieil Olympe. On sait quels ont été les résultats de cette pieuse, mais inintelligente tentative.

On a vu se renouveler, au commencement de notre siècle, une œuvre de réaction toute semblable à celle de Julien l'Apostat, moins peut-être la sincérité de l'opérateur. Bonaparte était alors premier consul et songeait, lui aussi, à relever les vieilles idoles, au nombre desquelles il comptait bien se placer un jour. « Il me faut un pape, disait-il; il me faut le pape qui siége au Vatican. Avec les armées françaises et des égards, j'en serai toujours suffi-

1. Pascal, *Pensées,* éd. Havet, p. 43. — 2. *Les Évangiles,* p. 53.

samment le maître. Quand je relèverai les autels, quand je protégerai les prêtres, quand je les nourrirai et les traiterai comme les ministres de la religion méritent d'être traités en tous pays, il fera ce que je lui demanderai dans l'intérêt du repos général. Il calmera les esprits, les réunira sous sa main, et les placera sous la mienne [1]. » Des négociations avaient été ouvertes en conséquence avec la cour de Rome. Pour se faire une juste idée des ravages accomplis en France à cette époque par la Révolution dans le domaine de la foi chrétienne, pour apprécier le mode et la valeur de la restauration religieuse entreprise alors par le chef de l'État, il faut interroger l'histoire. Quels lâches et impies ménagements de la part des chefs de l'Église ! Comme il est évident que le nouveau Constantin, ainsi qu'on appelait déjà le futur empereur, ne voit et n'apprécie dans la religion qu'un instrument de sa politique !... Peu d'années auparavant, au début de son expédition d'Égypte, on l'avait entendu adresser aux populations musulmanes ces paroles solennelles : « Peuples d'Égypte, on vous dira que je viens pour détruire votre religion. Ne le croyez pas ; répondez que je viens vous restituer vos droits, punir les usurpateurs, et que je respecte plus que les Mameluks Dieu, son prophète et le Koran. » Il ajoutait : « Nous aussi, nous sommes de vrais musulmans. N'est-ce pas nous qui avons détruit le pape, qui disait qu'il fallait faire la guerre aux musulmans ? N'est-ce pas nous qui avons détruit les chevaliers de Malte, parce que ces insensés croyaient que Dieu voulait qu'ils fissent la guerre aux musulmans ? » Dans le même temps il disait à ses soldats : « Les peuples avec lesquels nous allons vivre sont mahométans ; leur premier article de foi est celui-ci : *Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, et Mahomet est son prophète.* Ne les contredisez pas ; agissez avec eux comme nous avons agi avec les juifs, avec les Italiens. Ayez des égards pour leurs muphtis et leurs imans, comme vous en avez eu pour les rabbins et pour les évêques. Ayez pour les cérémonies que prescrit le Koran, pour les mosquées, la même tolérance que vous avez eue pour les couvents, pour les synagogues, pour la religion de Moïse et celle de Jésus-Christ [2]. »

Voilà sur quel homme était fondé chez nous, en 1801, tout

1. A. Thiers, *Histoire du Cons. et de l'Emp.*, t. III, p. 216. — 2. *Ibid.*, t. X, p. 25-27.

l'espoir du christianisme. Au milieu des négociations relatives au Concordat, le cardinal Caprara, légat du saint-siége auprès de la République française, écrivait au pape, en parlant du premier consul : « N'irritons pas cet homme ! lui seul nous soutient dans ce pays, où tout le monde est contre nous. Si son zèle se refroidissait un instant, ou si par malheur il venait à mourir, il n'y aurait plus de religion en France [1]. » On serait tenté de croire que la cour de Rome calculait sur l'indifférence ou l'hypocrisie de cet homme, quand elle demandait par exemple que la religion catholique fût proclamée *religion d'État*, ou tout au moins *religion dominante*, et que le premier consul s'engageât à la professer publiquement de sa personne. Mais à ces exigences l'esprit du siècle en opposait d'autres plus puissantes, et l'agent ou négociateur du gouvernement français, l'abbé Bernier, était forcé de répondre que proclamer une *religion d'État* ou une *religion dominante*, ce serait alarmer les autres cultes, faire craindre le retour d'une religion envahissante, oppressive, intolérante; qu'il était impossible de heurter à ce point les idées définitivement implantées en France par la Révolution. « Quant à la conduite personnelle du premier consul, l'abbé Bernier disait tout bas qu'il assisterait à un *Te Deum*, à une messe, mais que les autres pratiques du culte, il ne fallait pas les attendre de lui [2]. »

On sait que le premier consul, en sortant de Notre-Dame après la messe solennelle par laquelle fut célébrée la signature du Concordat, prononça ce mot qui trahissait toute sa pensée : « Maintenant la Révolution est finie. »

Était-il difficile de prévoir que la restauration du christianisme, opérée par de telles mains et dans un tel esprit, serait pour lui le coup de grâce ? Depuis lors, il est vrai, d'autres efforts ont été tentés, plus sincères, du moins en apparence, par des voies plus légitimes et, ce semble, mieux appropriées au but. Quelques hommes se sont fait un nom par l'éclat de leurs apologies et de leurs prédications. On a réussi de cette sorte à faire grimacer le moribond; mais le galvanisme n'est pas la vie.

Quoi qu'on fasse, nous sommes restés les fils de nos pères.

1. A. Thiers, *Histoire du Cons. et de l'Emp.*, t. III, p. 438. — 2. *Ibid.*, t. III, p. 257-258.

Vainement de pieuses associations se fondent, « en vue, comme dit celle qui s'est récemment constituée à Naples, de ramener toutes les sciences qui, depuis trois siècles, font fausse route, aux principes du catholicisme. » L'incrédulité pénètre partout, elle fait invasion jusque dans le sanctuaire.

Oui, l'Église elle-même a perdu la foi et avec la foi le courage de son dogme. Sur tous les points elle a reculé. Aux fortes et puissantes murailles, aujourd'hui tombées en ruine, qui protégeaient naguère l'édifice, et dont elle défendait alors les approches avec autant de franchise que d'intrépidité, elle a substitué des remparts de carton, et, retranchée derrière cette barrière ridicule, elle chante encore victoire, elle se pavane comme aux jours de ses triomphes, elle se vante d'être insensible aux coups qu'on lui porte. Est-ce à dire qu'elle partage déjà avec les fantômes, avec les ombres, avec les morts, le privilége d'être invulnérable ?

Battue, quant au dogme, sur le terrain de la science et de la raison, l'Église avait espéré trouver un refuge sur le terrain de la morale. Surtout à partir du milieu du XVIII[e] siècle, les apologistes chrétiens se sont progressivement éloignés de la théologie dogmatique et, délaissant les preuves externes de la divinité du christianisme, ils ont insisté d'autant plus sur les témoignages intérieurs. Ce n'est plus guère par des prophéties et des miracles, c'est principalement par l'excellence de sa morale que l'Église prétend aujourd'hui démontrer la vérité historique et la divinité de son dogme.

Mais la morale chrétienne, nécessairement fondée sur le dogme, participe nécessairement aussi de l'imperfection et de la caducité du dogme. Nous l'avons, je crois, surabondamment démontré. Nous savons maintenant que la religion, pas plus que les coutumes et les lois, ne formera jamais chez les hommes qu'une morale d'intérêt, une conscience artificielle.

La morale purement chrétienne, la morale divine, est tombée, en réalité, déjà depuis longtemps, dans un immense discrédit. Elle ne subsiste encore et ne conserve un semblant d'autorité qu'en se déguisant toujours davantage sous les dehors de la morale humaine, dont elle est au fond cependant l'irréconciliable adversaire. On a opéré entre l'une et l'autre une alliance sacrilége. Quelques-uns ont ouvertement essayé de les présenter

comme deux sœurs, deux filles d'un même père. Un évêque a même été jusqu'à faire entendre ces paroles, adressées naguère à l'ancien *Univers religieux,* alors si chrétiennement rédigé par M. Louis Veuillot : « Ne serait-ce pas une bonne chose que de faire à plusieurs catholiques un cours sur les vertus de l'ordre naturel, sur le respect dû au prochain, sur la loyauté même envers ses adversaires, sur l'esprit d'équité et de charité?... Les vertus de l'ordre naturel sont des vertus essentielles, dont l'Église elle-même ne dispense pas [1]. » Ceci rappelle, mais seulement par opposition, le mot, tout autrement chrétien, que nous avons déjà cité de Bossuet : « On veut de la morale dans les sermons, disait-il dans une circonstance solennelle, et on a raison, pourvu qu'on entende que la morale chrétienne est fondée sur les mystères du christianisme [2]. »

Quelle distance, je ne parle que de la doctrine, entre l'évêque de Meaux du XVIIe siècle et l'évêque de la Rochelle du XIXe! Si Bossuet pouvait revivre aujourd'hui, avec les vues et les convictions qui l'animèrent de son temps, de quelle profonde douleur, de quelle sainte indignation ne serait-il pas pénétré, en voyant se produire au sein d'une société qui se dit encore chrétienne les impies et monstrueux effets de toutes ces alliances adultères de religion et de philosophie, de foi et de raison, de morale divine et de morale humaine, de l'Église et du monde!

Plusieurs cependant s'imaginent et prétendent reconnaître dans ce chaos les signes précurseurs d'une prochaine transformation du christianisme à l'avantage de la raison, de la philosophie, de la civilisation et de la liberté. Quelques voix me disent à moi-même : Patience! le christianisme se régénère; il atteint son âge philosophique, il entre dans une ère nouvelle, il abandonne la *voie étroite* pour adopter sans retour la *voie large;* il va devenir, dans toutes les directions, le palladium assuré du progrès social. Une de ces voix me disait en propres termes : Nous changerons d'abord la lame du couteau; après quoi, nous en changerons le manche; il ne restera rien ainsi de l'ancien couteau, il aura été renouvelé en entier, et pourtant ce sera toujours le même couteau, il continuera de s'appeler le christianisme.

1. Lettre de l'évêque de la Rochelle au rédacteur en chef de l'*Univers,* du 10 août 1858. — 2. Bossuet, *Serm. sur l'unité de l'Église,* 1re part.

Et moi, je réponds : La *voie large* est d'œuvre tout humaine, la *voie étroite* seule est divine. Avant de songer à transformer, comme vous dites, le christianisme, anéantissez donc, du moins en partie, ses origines, son passé et ses traditions. Brûlez ses livres saints, dont tant de pages glorifient et divinisent, pour le scandale et l'ébahissement de la raison humaine, tous les genres d'infamie et de crime. Effacez aussi du souvenir des hommes tous ces actes de sang dont fourmillent les annales de l'Église chrétienne, et, quant aux doctrines par lesquelles l'Église a justifié et légitimé ces actes, donnez, si vous en avez l'impudence, donnez un démenti à tous ses docteurs les plus illustres et jusqu'ici les plus accrédités, à ses papes, à ses conciles. Osez prétendre que, si l'Église désavouait solennellement aujourd'hui ce que plusieurs, parmi ses enfants les mieux avérés, ont nommé des *rigueurs salutaires,* ce ne serait pas désavouer son histoire, désavouer ses Pères et ses saints, désavouer son Évangile, désavouer son Dieu. Démontrez que Joseph de Maistre n'entendait rien aux doctrines et à l'esprit du christianisme quand il a dit : « L'histoire est depuis trois siècles une grande conspiration contre la vérité, » ou bien encore quand il disait : « La Révolution française ne ressemble à rien de ce qu'on a vu dans les temps passés. Elle est *satanique* dans son essence. Jamais elle ne sera totalement éteinte que par le principe contraire [1]... » Imposez silence à ce saint et respectable vieillard, qu'on appelle Pie IX, lorsqu'il déclare que « proclamer que Dieu a fait l'homme libre de ses propres opinions, soit politiques, soit religieuses, c'est méconnaître les autorités établies de Dieu sur la terre, auxquelles sont dus l'obéissance et le respect, » et s'exposer d'une manière certaine au « déluge des peines éternelles; » lorsqu'il reproche à la civilisation moderne « de favoriser d'autres cultes que le culte catholique, et de ne pas écarter des emplois publics les infidèles; » lorsqu'il va sans cesse répétant : « Il n'est sur cette terre qu'une vraie et sainte religion, faite et instituée par Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, mère féconde et nourrice de toutes les vertus, ennemie acharnée des vices, libératrice des âmes, conduisant à la véritable félicité dont elle indique le chemin. Elle s'appelle la religion catholique apostolique romaine.

1. J. de Maistre, *du Pape*, discours préliminaire; *Considération sur la France,* ch. x, § 3.

Mais que penser de ceux qui vivent en dehors de cette arche de salut? Nous l'avons déjà déclaré dans notre allocution consistoriale du 9 décembre 1854, et nous confirmons ici ce que nous avons dit à ce sujet. Déjà nous avons demandé à ceux qui nous excitent à prendre pour le bien de la religion la main que nous tend la civilisation moderne, si les faits sont tels qu'ils puissent engager le vicaire du Christ sur la terre, lui qui a reçu mission de sauvegarder la pureté de sa doctrine céleste, de nourrir les agneaux et les brebis de cette même doctrine et de les y confirmer, à faire alliance, sans grave danger pour sa conscience et sans très-grand scandale pour tous, avec la société moderne dont l'œuvre a produit tant de maux que l'on ne peut assez déplorer et qui a promulgué tant de principes d'opinions détestables et d'erreurs absolument opposées à la doctrine de la religion catholique [1]; » lorsque enfin il ne laisse échapper aucune occasion de rappeler que le véritable christianisme est tout à fait inconciliable avec l'esprit de notre époque, avec la liberté de conscience et la liberté de la presse, avec les progrès de la science et de la vie sociale, et qu'il justifie ainsi l'assertion qu'un illustre historien anglais a formulée en ces termes : « Tous les progrès qui, surtout depuis trois siècles, se sont faits dans la chrétienté, soit en instruction, soit en liberté, soit en richesses, se sont accomplis malgré l'Église de Rome, et en proportion inverse de son pouvoir. Les plus belles et les plus fertiles provinces de l'Europe sont tombées, sous son gouvernement, dans la pauvreté, la servitude politique et la torpeur intellectuelle [2]. »

S'il y avait un moyen, un seul, de réhabiliter devant la raison et la conscience des générations modernes l'Église chrétienne et sa doctrine, ce serait de sacrifier entièrement le symbole religieux et d'en faire le bouc émissaire de toutes les aberrations du passé. Pour être juste, il faut convenir que l'Église met

1. Voyez l'allocution prononcée par le pape dans le consistoire tenu le 18 mars 1861. — 2. Macaulay, *Hist. d'Angleterre,* t. I, p. 35 de la traduction française.

Depuis que ces lignes ont été écrites, Pie IX, par son Encyclique du 8 décembre 1864, dans laquelle il persiste à condamner jusque dans leurs principes, comme il en a le droit et le devoir, toutes les conquêtes de la civilisation moderne, a consacré une fois de plus de son autorité chacune de nos assertions, il a signé lui-même, en quelque sorte, chacune des pages de ce livre.

parfois toute la bonne volonté possible à humaniser la raison divine, et qu'à cet effet elle voile aujourd'hui et dissimule de son mieux certains de ses dogmes. Elle ne peut davantage : à notre avis, elle s'est même beaucoup trop engagée dans cette voie, elle ne s'est que trop accommodée à la *faiblesse humaine,* et nous lui en faisons, pour notre part, un motif sérieux de reproche. Mais en définitive elle n'a pas abjuré, elle n'abjurera pas son symbole : elle comprend trop bien que, le symbole abandonné ou dégagé de ses voiles et philosophiquement interprété, le christianisme ne saurait prétendre à rester une religion : il devient un système de philosophie spéculative, mêlé de beaucoup d'hypothèses et de mysticisme, et sujet comme tel à toutes sortes de discussions et de disputes. Le dogme chrétien, interprété par l'Église, s'est immobilisé depuis des siècles dans des formules dont il ne peut se dégager sans cesser d'être identique avec lui-même ; l'Église, condamnée à rester infaillible, ne le répudiera pas. Après tout, on ne peut exiger d'elle qu'à son tour elle adore ce qu'elle a brûlé et brûle ce qu'elle a adoré.

Pourquoi ne l'avouerions-nous pas en toute humilité? Nous aussi, en d'autres temps, nous avons connu les candides illusions, encore aujourd'hui caressées par plusieurs, comme elles l'ont été naguère par Lamennais, quand il croyait qu'on pourrait peut-être, ainsi qu'il disait lui-même, associer le christianisme « au mouvement social qui prépare au monde des destinées nouvelles, à la liberté pour l'unir à l'ordre et redresser ses écarts, à la science pour la concilier, par une discussion sans entraves, avec le dogme éternel, au peuple pour verser sur ses immenses misères les flots intarissables de la charité divine[1]. » Ce ne fut, comme on sait, qu'à la suite d'une cruelle expérience, et après s'être longuement convaincu que l'Église était poussée irrésistiblement « à resserrer son ancienne alliance avec les pouvoirs absolus, à leur prêter secours contre les peuples et contre la liberté, afin d'obtenir d'eux une tolérance telle quelle, à souder l'autel au trône, à s'appuyer sur la force, à tourner la croix vers le passé, à la confier à la protection des protocoles diplomatiques, à la remettre à la garde des soldats chargés de contenir, la baïonnette sur la poitrine, les nations frémissantes[2], » ce ne fut, dis-je, qu'à la suite de longues et cruelles épreuves que Lamennais

1. Lamennais, *Troisièmes Mélanges,* préface, p. 86. — 2. *Ibid.*

reconnut enfin l'inanité de ses espérances et de ses efforts, et qu'à cette question : Rome, c'est-à-dire l'Église, « renoncera-t-elle à ses doctrines présentes? » il répondit avec une vérité qui devrait aujourd'hui dessiller toutes les intelligences : « Cet acte lui serait impossible. Comment pourrait-elle renoncer à des doctrines qu'elle a déclarées appartenir à la tradition des apôtres et des Pères, et par conséquent à la révélation divine? Ce serait de sa part une apostasie[1]. »

« Tel est l'absolu des doctrines du catholicisme, a dit un célèbre critique, que le mot de liberté ne peut avoir pour les catholiques le même sens que pour nous. Pour le catholique la liberté ne saurait être, comme pour le vrai libéral, le droit qu'a tout homme de croire et de faire ce que bon lui semble, dans les limites où le droit semblable des autres n'est point atteint; la liberté du catholique est toujours plus ou moins la liberté du bien, le droit de la vérité, c'est-à-dire évidemment de ce que le catholique regarde comme le bien et la vérité. Beaucoup de catholiques, je le sais, entendent la liberté d'une façon plus loyale et seraient prêts à donner aux autres la liberté qu'ils réclament pour eux-mêmes; mais qu'ils me permettent de leur dire qu'en cela ils sont peu d'accord avec les principes essentiels de leur foi[2]. Du moment qu'on admet qu'une certaine doctrine est la vérité absolue, hors de laquelle il n'y a point de salut, il est impossible de ne point lui créer un privilége; le droit de la vérité prime tous les autres, et le plus grand service qu'on puisse rendre à ses semblables est de leur procurer, à quelque prix que ce soit, le seul bien nécessaire. L'autorité décisive en une pareille question est du reste celle de l'Église elle-même. Écoutons l'encyclique par laquelle le pape Grégoire XVI condamna les opinions de Lamennais : « De cette source infecte de l'*indifférentisme* « découle cette maxime absurde et erronée, ou plutôt ce délire, « qu'il faut assurer et garantir à tous la *liberté de conscience*. On

1. Lamennais, *Affaires de Rome*. — 2. Il serait trop long d'apporter ici les preuves détaillées de cette affirmation. Je me contenterai de renvoyer à une très-curieuse dissertation du chanoine Muzzarelli, théologien fort autorisé à Rome; ce savant homme y a prouvé, par une masse énorme de textes, qu'un catholique ne peut professer les doctrines essentielles du libéralisme moderne sans se mettre en contradiction avec l'enseignement et la pratique de l'Église à tous les siècles. Cette dissertation a été traduite par extraits et insérée dans le tome V de l'*Histoire de l'Église* de M. le baron Henrion. (Note de M. Renan.)

« prépare la voie à cette pernicieuse erreur par la liberté d'opi- « nions pleine et sans bornes qui se répand au loin pour le mal- « heur de la société religieuse et civile, quelques-uns répétant « avec une extrême impudence qu'il en résulte quelque avantage « pour la religion. Mais, disait saint Augustin, *qui peut mieux don- « ner la mort à l'âme que la liberté de l'erreur?* En effet, tout frein « étant ôté qui pût retenir les hommes dans le sentier de la vérité, « leur nature inclinée au mal tombe dans le précipice. » Et plus loin : « A cela se rapporte cette liberté funeste, et dont on ne « peut avoir assez d'horreur, la liberté de la librairie pour « publier quelque écrit que ce soit, liberté que quelques-uns « osent solliciter et étendre avec tant de bruit et d'ardeur. » La lettre du cardinal Pacca à Lamennais ne laisse aucun doute sur le sens de ces paroles...

« Voilà les déceptions auxquelles s'exposent les cœurs généreux et sincères qui croient pouvoir associer le catholicisme avec les tendances modernes. Presque toujours l'Église elle-même se charge de leur faire sentir leur illusion et de leur apprendre que le parti qui réprouve toute idée libérale dans le sein du catholicisme est le seul conséquent [1]. »

M. Renan raconte l'histoire de plusieurs d'entre nous, quand il ajoute : « Que se passe-t-il d'ordinaire chez nous dans la conscience des hommes qui, à une certaine époque de leur carrière intellectuelle, ont cru pouvoir concilier le catholicisme avec les tendances modernes? De deux choses l'une : ou le catholicisme l'emporte chez eux sur l'esprit moderne, et alors, reniant cet esprit, ils redeviennent catholiques à l'ancienne manière; ou l'esprit moderne l'emporte, et alors ils ne sont plus catholiques, au moins dans le sens d'une rigoureuse orthodoxie [2]. »

IX. — Nous venons de dire pourquoi nous cherchons ailleurs que dans la foi religieuse les éléments à venir de la vie et du progrès des sociétés humaines.

Nous les demandons purement et simplement à cette science, incomplète, il est vrai, comme toutes les sciences humaines, mais qui progresse avec l'homme, et dont Cicéron, déjà de son temps, a pu dire avec vérité : « O philosophie, seule capable de

1. E. Renan, *Essais de morale et de critique*, p. 159-162. — 2. *Ibid.*, p. 213.

nous guider à travers la vie! ô toi qui enseignes la vertu et qui domptes le vice, que serions-nous sans toi, nous, et tous les hommes? C'est toi qui as enfanté les villes, en inspirant aux hommes épars l'amour de la société; c'est toi qui leur as fait rapprocher leurs demeures, contracter des unions saintes, inventer une langue et une écriture communes. C'est toi qui as dicté les lois, formé les mœurs, civilisé les peuples. Je cherche un asile auprès de toi; j'implore ton secours; content jusqu'ici de suivre en partie tes leçons, aujourd'hui c'est tout entier que je me livre à toi. Un seul jour passé dans le bien et selon tes préceptes vaut mieux qu'une immortalité coupable. Eh! à quelle puissance aurions-nous plutôt recours qu'à la tienne, qui nous donne la tranquillité de la vie, et nous ôte la terreur de la mort[1]? »

Que pouvons-nous tenter de mieux en présence de la situation des esprits en Europe et de la direction qu'ils semblent avoir adoptée sans retour, à mesure qu'ils se sont éloignés davantage de l'idée religieuse?

En conséquence, et tout d'abord, nous revendiquons pour nous-mêmes la liberté de parole et d'action que nous réclamons et entendons maintenir, dans tous les cas, en faveur de nos adversaires. Kant a dit quelque part : « Pour que le monde s'éclaire, il faut la liberté de faire publiquement usage de sa raison en toutes choses. Or, j'entends dire de tous côtés : *Ne raisonnez point!* L'officier dit : Ne raisonnez pas, mais portez armes! Le conseiller de finances : Ne raisonnez pas, mais payez! Le prêtre : Ne raisonnez pas, mais ayez la foi! Partout ainsi il y a des restrictions apportées à l'exercice de la liberté. » Au nom du salut de la société européenne, de la société française en particulier, nous demandons que ces entraves soient écartées; nous demandons qu'on ne renouvelle point contre nous l'édit que Galérius, en 296, promulgua contre les chrétiens : « Les dieux immortels, par leur providence, y est-il dit, ont ordonné et établi ce qui est vrai et ce qui est bon. Quantité d'hommes honnêtes et sages s'accordent à maintenir ainsi les choses, sans y rien changer. On ne doit pas être d'un avis contraire, aucune nouvelle religion ne devrait oser blâmer l'ancienne; car il n'y a pas de plus grand crime que de renverser ce qui a été

1. Cicero, *Tuscul.*, v, 2.

une fois établi par les ancêtres, et qui domine dans l'État[1]. » Les chrétiens ne tinrent compte de cette théorie, et ils eurent raison.

Que l'Église poursuive et achève paisiblement son œuvre. Il y aurait injustice, il y aurait cruauté à enlever au boiteux ses béquilles, à ravir à celui, dont les yeux trop faibles ne peuvent encore supporter l'éclat du jour, le lumignon dont il s'éclaire au fond de sa nuit. Beaucoup, même parmi ceux dont l'intelligence et le cœur se sont complétement retirés de la foi chrétienne, prétendent, selon nous avec quelque raison, que la religion offre encore les seuls motifs, les seules règles de moralité, accessibles à l'âme plus ou moins matérielle et grossière d'un grand nombre... Eh bien! que l'Église exerce de son mieux sur ceux-là son influence moralisatrice; qu'elle les prépare ainsi, pour un avenir plus ou moins prochain, aux leçons d'une morale supérieure. Libre à elle cependant de considérer son œuvre comme devant se perpétuer jusqu'à la consommation des siècles : à Rome, trois cents ans après que Cicéron avait dit que deux augures ne pouvaient plus se regarder sans rire, on consultait encore les entrailles des victimes. Qu'il soit même permis à l'Église de penser et de dire qu'il ne peut y avoir en dehors d'elle ni vérité ni moralité.

Mais aussi, comme il est juste, libre à nous d'être d'un avis contraire.

Il faut qu'il nous soit permis, à nous, de dire avec Leibnitz : « Le bien et le mal sont tels nécessairement et en soi; et c'est pour cela qu'un athée même pourrait croire à la justice comme en la géométrie[2]. »

Il faut qu'il nous soit permis de dire avec Kant : « L'homme porte la loi morale en lui-même : cette loi est indépendante de la religion; elle se suffit à elle-même comme connaissance et comme puissance d'action. Elle n'a besoin de l'idée de Dieu ni pour déterminer quels sont nos devoirs, ni pour nous les faire observer[3]. »

1. Neque reprehendi a nova vetus religio deberet. Maximi enim criminis est retractare quæ semel ab antiquis tractata et definita sunt, statum et cursum tenent et possident. — 2. Voyez principalement ses *Observations sur les principes du droit.* — 3. Kant, *Die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft.*

Il faut qu'il nous soit permis de dire avec M. Guizot : « Pour quiconque a fait des études philosophiques un peu étendues, il est évident aujourd'hui que la morale existe indépendamment des idées religieuses; que la distinction du bien et du mal moral, l'obligation de fuir le mal, de faire le bien, sont des lois que l'homme reconnaît dans sa propre nature aussi bien que les lois de la logique, et qui ont en lui leur principe, comme dans sa vie actuelle leur application [1]. »

Il faut qu'il nous soit permis de dire avec Th. Jouffroy : « Dès que l'idée de l'ordre a été conçue par notre raison, il y a entre notre raison et cette idée une sympathie si profonde, si vraie, si immédiate, qu'elle se prosterne devant cette idée, qu'elle la reconnaît sacrée et obligatoire pour elle, qu'elle l'adore comme sa légitime souveraine, qu'elle l'honore et s'y soumet comme à sa loi naturelle et éternelle. Violer l'ordre, c'est une indignité aux yeux de la raison ; réaliser l'ordre autant qu'il est donné à notre faiblesse, cela est bien, cela est beau. Un nouveau mode d'agir est apparu, une nouvelle règle véritablement règle, une nouvelle loi véritablement loi, un motif, une règle, une loi qui se légitime par elle-même, qui oblige immédiatement, qui n'a besoin, pour se faire respecter et reconnaître, d'invoquer rien qui lui soit étranger, rien qui lui soit antérieur ou supérieur... Le rapport qu'il y a entre notre raison et l'idée d'ordre subsiste indépendamment de toute pensée religieuse [2]. »

Il faut qu'il nous soit permis de dire avec M. John Stuart Mill : « Pour amener la régénération de l'esprit humain, il faut qu'une morale autre que la morale purement chrétienne existe à côté d'elle... C'est mal servir la vérité, que de perdre de vue ce fait bien connu de tous ceux qui ont la moindre notion d'histoire littéraire, qu'une grande partie de l'enseignement moral le plus noble et le plus élevé a été l'œuvre, non-seulement d'hommes qui ne connaissaient pas, mais d'hommes qui connaissaient et rejetaient la foi chrétienne [3]. »

Il faut enfin qu'après avoir montré, de concert avec Auguste Comte, que la moralité dans les sociétés humaines progresse à mesure que s'affaiblit l'influence des idées théologiques [4], il nous

1. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, V^e leçon, p. 136. — 2. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, IIe leçon. — 3. *La Liberté*, p. 183, 184. — 4. Voyez Littré, *Auguste Comte et la Philos. posit.*, p. 215-218.

soit encore permis d'ajouter avec lui : « L'influence des idées religieuses, même supposées strictement et constamment réduites à leur moindre développement, constitue aujourd'hui chez les peuples les plus avancés le principal obstacle aux grands projets de l'intelligence humaine et aux perfectionnements généraux de l'organisation sociale [1]. »

Dans son *Histoire de la littérature française,* un honorable et brillant professeur de la Sorbonne, M. Demogeot, analysant et prédisant en quelque sorte après coup, c'est-à-dire à coup sûr, l'action irrésistible de la Renaissance au XVI[e] siècle, particulièrement en France, sur les éléments de ce qu'on a nommé la civilisation chrétienne du moyen âge, a dit avec la plus grande justesse d'observation : « La création de la société nouvelle, de la société politique et laïque ne pourra se faire que sous l'influence de l'idée antique d'une morale universelle, indépendante des formes particulières du culte et héritière de la tradition générale du genre humain [2]. »

Il faut que cette prophétie s'accomplisse de tous points et dans toute sa sincérité.

Nous croyons être en droit de réclamer que l'État s'abstienne d'intervenir, si ce n'est pour maintenir et protéger la liberté de tous, dans une question qui, sous aucun rapport, n'est de sa compétence.

Il sera beaucoup pardonné à M. Odilon Barrot, pour avoir proclamé le premier cette grande vérité des temps modernes, sauvegarde de la liberté de conscience, que « la loi est athée. » La loi est athée, et comme elle l'État qui la représente l'est aussi et doit l'être.

Les faits sur ce point ne sont pourtant pas d'accord en France avec les théories et les principes. On dit qu'il n'y a point chez nous de religion d'État. C'est une erreur. En réalité, toutes les religions autorisées sont des religions d'État, du moment qu'elles sont par lui salariées. N'est-il point temps de faire cesser le ridicule et scandaleux spectacle d'incrédules soldant, bon gré, mal gré, des cultes que tous ont combattus et raillés au nom de la science et de la philosophie? Ce serait faire cesser en même temps une hypocrisie officielle, éminemment démoralisatrice.

1. Littré, *Auguste Comte et la philosophie posit.*, p. 194. — 2. Demogeot, *Histoire de la littérat. franç.*, p. 258.

Nous demandons en conséquence que les frais de chaque culte soient désormais uniquement à la charge des fidèles. M. Thiers a dit excellemment : « Il n'existe qu'un moyen de détruire les vieilles superstitions, c'est l'indifférence et la disette. En souffrant tous les cultes, et n'en salariant aucun, les gouvernements hâteraient singulièrement leur fin [1]. »

Il convient aussi qu'en dehors de certaines conditions précédemment indiquées l'État cesse d'accorder aux différentes sociétés religieuses aucuns priviléges. Nous avons ici particulièrement en vue l'article 14 de la loi du 21 mars 1832, en vertu duquel sont exemptés du service militaire « les élèves des grands séminaires, régulièrement autorisés à continuer leurs études ecclésiastiques, » ainsi que » les jeunes gens autorisés à continuer leurs études pour se vouer au ministère dans les autres cultes salariés par l'État. »

X. — On ne détruit que ce qu'on remplace.

En présence d'institutions religieuses et morales tombées en ruine, ne subsistant plus en réalité par elles-mêmes, ne conservant désormais une apparence de vie qu'en s'assimilant, par une alliance contradictoire, des principes, des maximes et des règles qui, mêlés à leurs règles propres, à leurs maximes et à leurs principes, constituent le chaos, la corruption, la mort morale, c'est-à-dire le plus grand mal dont une société humaine puisse être atteinte, je voudrais que, sous le nom de *Société de la morale universelle,* il se formât une vaste association, véritable catholicisme, destiné à embrasser dans son sein l'humanité tout entière. Il suffirait, pour en être membre, de reconnaître et de confesser que la loi morale, indépendante de toute croyance religieuse, procède essentiellement de la nature de l'homme, et qu'elle contient en elle-même son principe et sa sanction. Cette société aurait pour but définitif, ce que n'ont pu ni les conquérants par la force des armes, ni les législateurs par celle des lois, ni les fondateurs de religions par la puissance du dogme, de réaliser le rêve des sages, de Zénon en particulier, d'inaugurer cette République universelle, dans laquelle tous les hommes, tous les peuples doivent un jour se confondre et se

1. A. Thiers, *Histoire de la Révolution,* 13e édit., t. IX, p. 163.

donner la main, libres, égaux et frères. Elle aurait pour maxime la parole du Christ : « Cherchez d'abord la justice, et tout le reste vous sera donné de surcroît. » Son moyen consisterait à faire tomber enfin le reproche trop mérité que nous avons entendu déjà de la bouche d'un jurisconsulte philosophe, récemment enlevé à la science : « Plus nous vivons, disait-il, plus nous observons, et plus nous nous sommes tristement convaincu que, de toutes les connaissances humaines, celle qui est restée dans l'état le plus voisin de la barbarie, c'est la connaissance du devoir. »

S'il est vrai que sous le régime de la morale divine on s'accommode aisément de l'ignorance, il en va tout autrement de la morale humaine : celle-ci ne s'implante et ne prospère que dans des esprits éclairés : pour soleil, il lui faut la science. C'est pour cela que les anciens, dans leurs traités de morale, ont donné le premier rang à cette vertu que Socrate nomme σοφία, Cicéron *prudentia,* et qu'il définit lui-même par les mots *indagatio veri,* recherche de la vérité.

Sous ce rapport, la tâche de la société de la morale universelle est aussi vaste qu'elle est belle. Il s'agit avant tout de former, par une solide instruction, aux véritables théories morales, à la véritable sagesse, les générations qui s'élèvent ou grandissent. N'oublions pas, n'oublions jamais le mot de Leibnitz : « Celui-là qui est maître de l'éducation peut changer la face du monde. »

Je voudrais que par la société dont je parle, bien et dûment autorisée, des missions fussent tout d'abord organisées dans le but de faire pénétrer au sein des populations les principes légitimes, les véritables lois de la morale.

La famille, quand elle est bonne, est le milieu le plus favorable à l'éducation des enfants. Je plains du fond du cœur les parents qui, tout en le comprenant, se croient obligés par des exigences de position d'éloigner d'eux leurs enfants et de les interner dans une pension, dans un lycée, dans un collége. Si, comme père, j'avais eu à subir pareille contrainte, j'en aurais eu l'âme déchirée de regret. Je n'approuve que les colléges d'externes. Sera-t-il possible, quelque jour, de n'en pas admettre d'autres? Je l'ignore. En attendant, je voudrais que, sous les auspices de la société de la morale universelle, des écoles fussent instituées, qui seraient entièrement réglementées d'après les prin-

cipes exposés dans ce livre, et dans lesquelles une sérieuse et puissante éducation morale viendrait en aide aux études de tous les degrés. Il y a trois ans, c'était, je crois, le 15 octobre 1862, on a vu le premier ministre de l'Angleterre, lord Palmerston, en sa qualité de gentleman du Hampshire, inaugurer en personne, à Southampton, l'*Hartley Institution,* d'où, par expresse disposition du fondateur, qui a laissé son immense fortune tout entière à sa ville natale, toute instruction religieuse est absolument bannie. Nous souhaitons à la société de la morale universelle beaucoup de semblables patrons.

Quant aux établissements d'instruction publique actuellement en exercice, pour amortir autant que possible la gangrène morale qui, en l'absence presque complète de toute éducation, les ronge et les dévore, je voudrais qu'à côté de l'aumônier, dont les instructions restent sans influence sur de jeunes esprits devenus presque tous étrangers, sans qu'ils sachent pourquoi, aux choses de la foi chrétienne, il y eût des professeurs de morale dont les enseignements réussiraient mieux, je n'en doute pas, à aviver dans les âmes les principes du droit et de la justice. Alors aussi, sans doute, il deviendrait possible d'expulser de ces maisons la discipline de caporal qui y est en usage, discipline aussi abrutissante qu'elle y semble aujourd'hui nécessaire, faute de tout autre levier, et qui témoigne combien peu on y comprend le sage précepte de Platon : « Un esprit libre ne doit rien apprendre en esclave; n'use donc pas de violence envers les enfants dans les leçons que tu leur donnes [1]. »

Au reste, qu'en tout ceci on ne m'accuse pas d'innovation.

Dans une circulaire, en date du 2 octobre 1863, adressée aux recteurs et relative à l'enseignement professionnel, le ministre de l'instruction publique, M. V. Duruy, s'exprime ainsi : « Comme couronnement des études littéraires, le lycée classique a la philosophie; comme complément des études secondaires professionnelles, le collége français aura le cours de morale privée et publique. C'était la pensée de Turgot, lorsqu'il proposait à Louis XVI de séculariser la morale dans l'enseignement public, « d'instruire le peuple de l'intérêt du lien social, « des droits, des devoirs qui l'attachent à la patrie, et de lui

1. Plato., *de Repub.*, VII, éd. Bekker, pars III, vol. I, p. 367.

« faire acquérir les connaissances nécessaires pour vivre en bon « fils, en bon père, en bon administrateur dans sa famille, en « citoyen et en bon sujet dans l'État. » — C'était la pensée aussi du général Bonaparte, lorsqu'il mettait dans son plan d'études pour les écoles maltaises, en 1798, qu'on enseignerait aux enfants « les principes de la morale et de la Constitution fran- « çaise. » C'était encore l'opinion de Napoléon Ier, lorsqu'il voulait, en 1808, que « l'Université fût la gardienne de la morale « et des principes de l'État. »

On voit qu'avant nous la sécularisation de l'enseignement moral a compté d'illustres promoteurs.

Je voudrais que dans nos campagnes l'instituteur primaire, dont l'éducation et la position répondraient à une mission aussi élevée, fût spécialement chargé de cet enseignement.

Il me reste un vœu à formuler, et ce n'est certes pas le moins important.

Au moral comme au physique c'est la femme qui fait l'homme : c'est d'elle que l'intelligence de l'enfant reçoit les premières notions, les premières idées; son cœur, les premières affections. Or on sait quelle est, pour la direction de la vie tout entière, la puissante influence de ces impressions premières; combien, dans la lutte qui souvent s'établit plus tard entre elles et notre raison développée, fortifiée par d'autres leçons, il est difficile à celle-ci d'en triompher.

Au point de vue de la régénération sociale que nous poursuivons de nos vœux et de nos efforts, l'éducation de la femme, elle-même notre éducatrice à tous, importe donc au plus haut degré. Plutarque a dit avec une parfaite intelligence de la question : « Si les femmes ne reçoivent pas les germes précieux des connaissances solides dans lesquelles les hommes sont instruits, il s'engendrera dans leur esprit toutes sortes de fausses opinions et d'affections déréglées [1]. » A cette heure, et depuis longtemps, surtout en France, où l'éducation des femmes, sous plusieurs rapports, est de beaucoup inférieure, non-seulement à celle des hommes, mais à celle même qu'elles reçoivent en Allemagne, en Angleterre, en Amérique, nous en faisons la triste et douloureuse expérience.

Je voudrais donc qu'il fût créé, pour l'éducation des jeunes

1. Plutarch., *Conjugal. præcepta,* XLVIII.

filles, des colléges où l'instruction leur serait donnée, autant que possible, par des personnes du même sexe, en présence de leurs mères, auxquelles profiterait aussi un enseignement établi sur des bases tout autres que celles indiquées par Bossuet quand il a dit : « Je ne puis comprendre l'attachement et le goût d'une femme chrétienne pour les auteurs profanes : j'en pardonnerois quelques lectures en passant; mais d'y avoir de l'attache et d'y trouver du goût... Peut-on goûter des livres où Jésus-Christ ne se trouve point, et s'en faire une occupation sérieuse? »

Je ne veux m'arrêter ici ni aux questions, ni aux difficultés de détails.

XI. — Je crois à la rédemption, à la justification du genre humain par le genre humain lui-même, c'est-à-dire par la science et la philosophie. Je m'empare de la parole du Christ et je dis avec lui, mais en donnant à ses paroles un sens beaucoup plus étendu que lui-même ne pouvait le faire : « Vous ne deviendrez libres que par la connaissance de la vérité [1]. »

Si je me trompe; si, contrairement à mes convictions les plus intimes et les mieux réfléchies, la vérité et la morale philosophiques doivent rester à jamais le partage du petit nombre; si la *vile multitude,* toujours mineure et condamnée à vieillir dans une éternelle enfance, n'est et ne doit jamais être accessible qu'aux mythes et aux symboles; si sa morale, à elle, ne peut jamais être une morale purement humaine; s'il lui faut à toujours une morale divine, une morale d'enfant, adoptons, sans plus hésiter, la maxime que Lucain met dans la bouche de Jules César : *Humanum paucis vivit genus* : disons, nous aussi, que le genre humain est une proie livrée par le destin aux jouissances de quelques privilégiés. Convenons alors que le mouvement de l'histoire et le progrès des temps, le mouvement et le progrès de 89 par exemple, ne s'accomplissent que pour un petit groupe de prédestinés; que pour eux seulement luit le soleil de l'intelligence; qu'eux seuls ont droit au bénéfice de la liberté pour eux-mêmes, de la domination sur tout le reste : domination plus ou moins bienveillante, plus ou moins paternelle, selon que le troupeau à diriger se montre plus ou moins docile; mais domination toujours implacable. Relevons, étayons,

1. Joan., VIII, 32.

consolidons, s'il se peut, avec le ciment de l'hypocrisie, les débris du dogme religieux, de la morale religieuse. Proclamons bien haut que le gouvernement le plus parfait, le seul légitime, est la république aristocratique telle que l'entend aujourd'hui et depuis longtemps l'Angleterre. Reconnaissons que le suffrage universel, introduit chez les nations, n'est qu'une odieuse mystification, un monstrueux attentat aux droits de la raison; que le gouvernement démocratique, sous quelque nom qu'il se produise, n'est que l'assujettissement de l'âme au corps, du droit à la force, de l'esprit à la matière; que toute tentative pour l'établir est digne de mort; qu'il faut tenir constamment muselé et à la chaîne ce monstre ignorant et farouche qu'on nomme le Peuple, et précipiter aussitôt de la roche Tarpéienne tout ambitieux qui essayerait de le démuseler un instant pour le lancer contre les aristocrates et s'en faire contre eux, au détriment de leurs droits, un instrument de tyrannie...

Vous reculez devant cette sombre et désolante hypothèse en vertu de laquelle, si elle était justifiée, il faudrait admettre que les sociétés humaines ne peuvent subsister que de privilége, de préjugé, d'erreur, de mensonge, d'hypocrisie et que la vérité leur est mortelle.

Comme à vous elle me fait horreur. J'aime mieux en croire là-dessus un honorable professeur du collége de France, lorsqu'il nous dit : « Les peuples ne voulant plus reconnaître d'autre autorité, d'autres institutions que celles qui reposent sur la raison et sur le droit, la morale est devenue la préoccupation dominante de tous les esprits; les questions qu'elle est chargée de résoudre figurent au premier rang parmi celles qui agitent aujourd'hui le monde, c'est-à-dire que la raison humaine en a pris décidément possession, résolue à n'accepter d'autres solutions que les siennes [1]. »

J'aime mieux en croire M. le comte de Garden, quand il nous dit, lui aussi : « Les symptômes de transformation sociale abondent;... il ne s'agit pas seulement aujourd'hui de gouverner le monde, il s'agit de le refaire : il ne s'agit pas seulement de rétablir l'ordre matériel, mais encore l'ordre moral; il ne s'agit pas seulement de satisfaire les intérêts,

1. *Dictionn. des Sciences philosoph.*, art. MORALE, par A. Franck.

mais encore les principes ; il ne s'agit pas seulement de diriger les passions et les volontés, mais encore les idées et les esprits. Le gouvernement n'appartient donc plus à la force, à la ruse, à la routine; il appartient à la raison, à l'esprit, à la science, à la pensée [1]. »

On nous objectera peut-être que l'humanité est jeune encore : nous le savons. Il est temps néanmoins qu'elle s'essaye un peu hardiment, même au risque de quelques chutes, à marcher sans lisières. Il est temps aussi que nous comprenions un peu plus largement tout ce qu'il y a de vérité dans cette proposition, dont on n'a guère fait jusqu'ici qu'une règle de grammaire : deux négations valent une affirmation. La science en effet est un compromis, une transaction entre l'ignorance et l'erreur ; la liberté, entre la servitude et la licence; le plaisir, entre l'apathie et la douleur; la vie, entre le néant et la mort. Il est de la sagesse et dans la nature de l'homme de chercher à éliminer, par amour du plaisir, l'apathie et la douleur ; par amour de la vie, le néant et la mort ; par amour de la liberté, la servitude et la licence ; par amour de la science, l'ignorance et l'erreur ; mais il est aussi de sa sagesse et dans sa nature de rechercher la science, même au prix de l'erreur qu'il préfère à l'ignorance ; la liberté, même au prix de la licence qu'il préfère à la servitude; le plaisir, au prix de la douleur, qu'il préfère à l'apathie; la vie, au prix de la mort qu'il préfère au néant ; car la mort est une condition de la vie et un progrès sur le néant ; la douleur, une condition du plaisir et un progrès sur l'apathie; la licence, une condition de la liberté et un progrès sur la servitude; l'erreur, une condition de la science et un progrès sur l'ignorance : c'est qu'il y a encore de la vérité dans l'erreur, et qu'il n'y en a pas dans l'ignorance; c'est qu'il y a encore de la liberté dans la licence, et qu'il n'y en a pas dans la servitude; c'est qu'il y a encore du plaisir dans la douleur, et qu'il n'y en a pas dans l'apathie; c'est qu'il y a encore de la vie dans la mort, et qu'il n'y en a pas dans le néant.

L'humanité est jeune encore; mais déjà il est possible d'entrevoir dans l'avenir, sur la route que nous indiquons, au profit des générations futures, de merveilleuses découvertes et, par

1. Le comte de Garden, *Histoire générale des Traités de paix*, etc. Introduction, p. XX.

suite, une synthèse scientifique qui, dans son application, modifiera profondément la vie sociale et l'état des peuples, en portant les notions et les conditions de l'existence à un degré de développement dont, à l'heureprésente, nous sommes assurément bien éloignés.

On le devra, pour une bonne part, à ce que l'ère révolutionnaire, inaugurée par la France, aura substitué parmi les hommes à la loi de grâce et de contrainte la loi de justice et de liberté.

FIN.

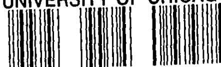
ERRATUM

Page 529, lignes 7 et 8, *au lieu de :* ils ne font pas,
lisez : il ne faut pas.

TABLE.



PARIS. — J CLAYE, IMPRIMEUR, RUE SAINT-BENOIT 7.


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 751 344